Über das Verhältnis der Monadenlehre zur Theologie und Theodicee bei Leibniz.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Universität zu Tübingen

vorgelegt von

Friedrich Wilhelm Schmitz

aus Süchteln (Rheinland).

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Borna-Leipzig

Buchdruckerei Robert Noske

1906.

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen. — 8. Februar 1906.

Referent: Professor Dr. Heinrich Maier.

Herrn Dr. **Rob. Weil**

Weingutsbesitzer in Kiedrich im Rheingau

in Hochachtung gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erstes Kapitel.
Die Monadenlehre im Verhältnis zu den Grundwahrheiten der natürlichen Theologie.

A. Begriff der Gottheit und Beweise für das Dasein derselben 6
B. Unsterblichkeit der Menschenseele und die Unvermeidlichkeit des physischen und moralischen Übels 13

Zweites Kapitel.
Die Monadenlehre und die positive Theologie.

A. Offenbarungs- und Wunderglaube 20
B. Die Lehren der Offenbarung und Theologie
1. Hinsichtlich der Welt:
a) Schöpfung 25
b) Erhaltung 30
2. Hinsichtlich des Menschen:
a) Erschaffung und Sündenfall 33
b) Erbsünde 39
c) Erlösung (Menschwerdung, Trinität) 41
d) Rechtfertigungslehre (ewige Vergeltung) 44
e) Lehre von den Gnadenmitteln (Eucharistie) 53

Drittes Kapitel.
Erklärungsversuche des Mißverhältnisses.

Ludwig Steins Lösung des Rätsels in seiner Schrift: „Leibniz u. Spinoza“ 61
Schlußbemerkung 67

Literaturverzeichnis.

Dillmann, Eduard, Eine neue Darstellung der Leibniz. Monadenlehre. Leipzig 1891.

Dühring, E., Kritische Geschichte der Philosophie. Leipzig 1878.

Erdmann, Joh. Ed., God. Guil. Leibnitii Opera philosophica, quae exstant. Berolini MDCCCXXXIX.

Erdmann, Joh. Ed., Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuen Philosophie. Bd. 2. Abt. 2. Leipzig 1842.

Erdmann, Joh. Ed., Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. 2. 4. Aufl., bearbeitet von Benno Erdmann. Berlin 1896.

Falckenberg, Richard, Geschichte der neueren Philosophie. 4. Aufl. Leipzig 1902.

Feuerbach, Ludwig, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz. Philosophie. Bd. 5. Leipzig 1848.

Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 2. 3. neubearb. Aufl. München 1888.

Fischer, Kuno, Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie. 5. Aufl. Heidelberg.

Gerhardt, C. J., Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. 7 Bde. Berlin 1879.

Guhrauer, G. C., Leibniz' deutsche Schriften. Bd. 1 und 2. Berlin 1840.

Guhrauer, G. C., Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz. Eine Biographie. Breslau 1842.

Guhrauer, G. C., Lessings Erziehung des Menschengeschlechts. Berlin 1841.

Haas, Dr. Carl, Wilhelm Gottfried Leibniz' theologisches System. Tübingen 1860.

Kahle, Karl Moritz, Leibnizens vinculum substantiale. Berlin 1839.

Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. (Ausgabe von Rosenkranz). 1791.

Lachmann, Karl, Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften. Bd. 9. Leipzig 1855.

Lutterbeck, Anton, Lebensepochen Baaders und Charakteristik seines Systems der Philosophie. Würzburg 1860.

Pfleiderer, Edmund, Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger. Leipzig 1870.

Pichler, Dr. A., Theologie des Leibniz. 2 Bde. München 1869.
Rall, Frank, Der leibnizische Substanzbegriff. Dissertation. Halle 1899.
v. Rommel, Christ, Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. Bd. 1 und 2. Frankfurt a. M. 1847.
Schaarschmidts philosophische Monatshefte XXIII. 1887.
Sengler, J., Die Idee Gottes. 1. Teil. Heidelberg 1845.
Spicker, Gideon, Versuch eines neuen Gottesbegriffs. Stuttgart 1902.
Stein, Ludwig, Leibniz und Spinoza. Berlin 1890.
Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1888.
Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd 3, 5.
Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie.

Einleitung.

Das Beispiel des Nominalismus der Scholastik, der, den Gegensatz zwischen der Theologie und der mittelalterlichen Philosophie im Prinzip begründend, die Trennung des Wissens vom Glauben gerade im Interesse des letzteren erstrebte, fand bei Pierre Bayle,[1]) jenem scharfsinnigen Vertreter der Skepsis an der Schwelle der französischen Aufklärung, seinen Widerhall. Wie sehr sich auch sonst die Standpunkte des Nominalismus und des Skeptizismus dieses Mannes entgegengesetzt sind, so zeigt sich doch in dieser Hinsicht bei beiden das gleiche Bestreben. Trotz des aufrichtigen Glaubens an die Wahrheiten der christlichen Religion erkennt es dieser Skeptiker als seine Aufgabe, die Widersinnigkeit derselben mit unerbittlicher Logik aufzudecken. Der Umstand, daß die Glaubenswahrheiten der Vernunft zuwiderlaufen, ist für ihn durchaus kein Hindernis für die gläubige Annahme derselben, die im Gegenteil um so verdienstlicher ist, je mehr das Urteil der Vernunft hintangesetzt wird. Nur durch diese Trennung sind die Glaubenssätze gegen die mangelhafte Erkenntnis der menschlichen Vernunft geschützt. Das lebhafte Interesse, welches die Flugschriften Bayles, insbesondere die „Enzyklopädie der Wissenschaften", in den gelehrten Kreisen erweckte, ist ein Beweis dafür, wie sehr damals der Streit um das Verhältnis von Wissen und Glauben, diesen beiden Großmächten im Menschenleben, die Geister in Spannung hielt. Dennoch war die gegebene Lösung dieses Verhältnisses im Sinne einer Trennung, bei gleichzeitiger Anerkennung der Berechtigung beider Elemente, trotz des zwischen ihnen bestehenden ausschließenden Gegensatzes, eine Halbheit, bei der man unmöglich Halt machen konnte, ohne den Widerstreit für immer

[1]) Über Bayle s. Ludwig Feuerbachs sämtliche Werke, Leipzig 1848, Bd. 6: Pierre Bayle, Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit.

zu sanktionieren. Und so nimmt es nicht wunder, daß die Reaktion gegen diesen Skeptizismus nicht lange auf sich warten ließ. Leibniz unternahm es, dem Diktionnaire die Spitze zu bieten durch den Nachweis, daß der behauptete Zwiespalt überhaupt nicht vorhanden sei, daß vielmehr zwischen der Vernunft und den Forderungen des Glaubens „allenthalben die schönste Übereinstimmung“ walte. Diesen Nachweis zu erbringen, hat der „Urheber der prästabilierten Harmonie“ keine Arbeit und keine Mühe gescheut. Insonderheit sind diesem Bestreben die letzten Kapitel der „Neuen Versuche über den menschlichen Verstand“ gewidmet, und ebenso verdankt die Theodicee demselben ihre Entstehung, in deren erstem Teile die Vernunftgemäßheit des Glaubens nachgewiesen wird, während der zweite Teil, gegen Bayle polemisierend, die Theorie der „besten Welt“, vertritt.

Doch die Lösung, welche Leibniz dem Problem zuteil werden ließ, stieß schon bei den Zeitgenossen auf den heftigsten Widerspruch, wie die Kontroversen des Autors mit den berühmtesten wissenschaftlichen Größen der damaligen Zeit beweisen. Und diese ungünstige Beurteilung der Mitwelt hat bei der späteren Generation nurmehr ihre Bestätigung gefunden. Kant suchte in seiner Abhandlung: „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ [1]) die Unhaltbarkeit des Optimismus, namentlich hinsichtlich des Übels, nachzuweisen. Hiermit übereinstimmend hat auch die neuere und neueste Forschung den Versuch des Leibniz durchweg nicht günstiger beurteilt. „Über die spekulative Geringwertigkeit der Theodicee“, sagt Stein, „herrscht unter den berufeneren Darstellern der neueren Philosophie nur eine Stimme.“ [2]) Sowohl auf das lose Verhältnis, in welchem die Theodicee mit der Monadenlehre stehe, als auch auf die Disharmonie der einzelnen Abschnitte der Theodicee hat man hingewiesen, um den Gegensatz gegen das System zu erklären. Dabei hat es nicht an Stimmen gefehlt, die schlechtweg eine Unvereinbarkeit der leibnizischen Theologie und Philosophie behauptet haben,[3]) denen gegenüber die

---

[1]) vgl. Ausgabe von Rosenkranz 1842 S. 391—398.

[2]) Ludwig Stein, Leibniz und Spinoza, Zürich 1890, S. 208; vgl. hierzu Pichler, Theologie des Leibniz 2 Bde., München 1869 Bd. 1 S. 181 f., woselbst die Urteile der bedeutenderen Philosophiehistoriker über die Theodicee des Leibniz zusammengestellt sind.

[3]) vgl. a) Böckh, Leibniz in seinem Verhältnis zur positiven Religion in „Raumers histor. Taschenbuch“ 1844 S. 487, 501, 502; b) Dieckhoff, D. Wilh.

Forscher, welche den Philosophen gegen den Vorwurf der Inkonsequenz in Schutz nehmen, nur vereinzelt dastehen.[1]) Der Gegensatz des Monadensystems zur Theologie und Theodicee scheint bei der Mehrzahl der Philosophiehistoriker von vornherein festzustehen.[2]) Und wer die einschlägige Literatur über Leibniz einer Durchsicht unterzieht, wird finden, daß das in Frage stehende Problem fast überall berührt, dabei aber durchschnittlich im oben genannten Sinne behandelt wird. Wenn deshalb an dieser Stelle über den für manchen vielleicht „abgedroschenen" Gegenstand nochmals die Rede sein soll, so suche man die Rechtfertigung für unser Unterfangen in der Bedeutung, die wir Leibniz als Philosophen und Theologen in gleicher Weise zuerkennen müssen; ist er doch der einzige Philosoph, der wegen der Universalität des Wissens für würdig befunden wurde, dem Aristoteles an die Seite gestellt zu werden.[3])

August, „Leibniz' Stellung zur Offenbarung", Rektoratsrede Rostock 1888, S. 17; c) Paul Oischinger, Spekulative Entwicklung der Hauptsysteme der neueren Philosophie, Schaffhausen 1853 Bd. 1; d) Ludwig Feuerbachs sämtl. Werke (5—6), Leipzig 1848, S. 109, 111, 114, 181, 195 u. a.; e) Joh. Eduard Erdmann, Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der neueren Philosophie, Berlin 1840, Bd. 2 S. 55, 62 u. a.; f) Schwegler, Gesch. der Philos. S. 282 f. (Neue Ausgabe von J. Stern (Reclam).

[1]) Dazu gehört neben Pichler vor allem Edm. Pfleiderer, Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger 1870 S. 570 f.

[2]) vgl. K. Fischers Urteil in seiner Gesch. d. n. Philosophie Bd. 2 3. Aufl. S. 539, München 1888: „Es ist nachgerade ein festes Vorurteil geworden, die leibnizische Theodicee für den schwächsten Teil des Systems zu erklären usw."

[3]) Die vorliegende Abhandlung wird außer der Theodicee auch die sonstigen theologischen Schriften des Leibniz, besonders das sogen. „Systema theologicum" und die Briefe an den Jesuiten des Bosses berücksichtigen, da sich Leibniz in diesen Abhandlungen über manche Punkte ausführlicher ausgesprochen hat.

Erstes Kapitel.

Die Monadenlehre im Verhältnis zu den Grundwahrheiten der natürlichen Theologie.

In bezug auf das Verhältnis von Philosophie und Religion steht Leibniz auf dem Standpunkte Bacos: „Ein leichtes Nippen aus dem Kelche der Philosophie mag zum Atheismus führen, vollere Züge leiten zur Religion zurück.“[1]) Ja es „heißt die Philosophie heiligen, wenn man ihre Gewässer aus der Quelle der Eigenschaften Gottes fließen läßt“; die immer vollkommenere Erkenntnis Gottes ist das höchste Ziel aller Wissenschaft.[2]) Diesen harmonisierenden Gedanken hinsichtlich der Stellung des Glaubens zum Wissen hat Leibniz auch, abgesehen von der Theodicee, unzählige Male ausgesprochen. Es fragt sich nun: Leistet die Monadenlehre ihren Prinzipien und Konsequenzen nach Bürgschaft für die behauptete Übereinstimmung der Vernunft mit den Wahrheiten der Religion und Theologie? Und weiter: Reichen bei Leibniz Philosophie und Theologie in allen Punkten so friedlich zur gegenseitigen Ergänzung einander die Hand, wie der Autor zu rühmen nicht müde wird? Woher kommt es dann, daß die Kritik zu solchen, der Tendenz des Autors so zuwiderlaufenden Urteilen gekommen ist?

Um das Resultat vorwegzunehmen: Die Wahrheit liegt gewissermaßen in der Mitte. Die Monadenlehre paßt weder so vollkommen zu den theologischen Ausführungen, wie Leibniz selbst und einige Bewunderer seiner Philosophie meinen, noch auch ist das Verhältnis zwischen den beiden Elementen ein so gespanntes, wie es vielfach dargestellt wird. Um über dasselbe, dessen Lösung Ludwig Stein[3]) mit Recht zu den „schwierigsten Rätseln der

[1]) cf. Theodicee P. III § 296, opera philosophica, edid. Erdmann, pg. 591 b.
[2]) Lettre à Burnet 1697; vgl. Pichler Bd. 1 S. 194; cf. op. ph. pg. 106.
[3]) vgl. Ludwig Stein, Leibn. u. Sp. S. 208.

Leibniz-Forschung“ rechnet, richtig zu urteilen, muß man vor allem unterscheiden zwischen der Rechtfertigung der Wahrheiten der natürlichen Religion und Theologie, zu denen die Beweisbarkeit und Erkennbarkeit des Daseins und Wesens Gottes, sowie die Unsterblichkeit der Menschenseele und die mit der geschaffenen Natur notwendig verknüpfte Unvollkommenheit mit den daraus sich ergebenden Übeln auf physischem und moralischem Gebiete gezählt werden, und der Verteidigung der positiven Lehren der Offenbarung, insbesondere der Mysterien. Es wird sich zeigen, daß der Glaube der natürlichen Religion, dessen Rechtfertigung Aufgabe der natürlichen Theologie ist, an der Monadenlehre eine sichere Grundlage findet; daß auch die Überzeugung von dem Dasein eines transzendenten, supramundanen Gottes, auf der die Theodicee aufgebaut ist, sich konsequent aus dem System ergibt. Nicht so klar freilich ist das Bild, welches uns die Rechtfertigung der Geheimnisse der Offenbarung und der Dogmen des Christentums auf monadologischem Fundamente darbietet. Hier ist es kaum zu leugnen, daß der religiöse Eifer des Philosophen, mit Hilfe seines Systems die schwierigsten Probleme des Christentums unserem Verständnisse näherzubringen, Inkonsequenzen und Widersprüche verursacht hat, über welche die Forschung noch lange nicht als beendigt betrachtet werden kann, weil das Dunkel, das über ihnen lagert, bisher noch nicht in befriedigender Weise hat gelichtet werden können, zumal da es schwierig ist, sich dafür zu entscheiden, sie auf Rechnung der Nachgiebigkeit gegen die Orthodoxie zu setzen und den Urheber der moralischen Schwäche zu zeihen,[1]) anderseits es aber auch kaum angeht, den Widerspruch, der bei einzelnen Punkten unverkennbar vorhanden ist, als unbewußten zu fassen.[2]) Dennoch ist zu beachten, daß der Gegensatz der positiven Theologie zu dem System, wie es sich als Ganzes dar-

---

[1]) So Böckh, Leibniz in s. Verh. zur pos. Religion: „Nicht als ob das Philosophische der Theodicee nicht wirklich seine ernsthafte Meinung gewesen sei. Aber die Theodicee hat eine Seite und eine stark hervortretende, die nicht philosophisch ist, sondern in der positiven Religion oder vielmehr in der dogmatischen Theologie wurzelt, und man gerät leicht auf den Gedanken, daß er in dieser Beziehung dem Urteil des Kanzlers nicht widersprechen wollte“. (Raumers histor. Taschenb. S. 491.)

[2]) So Pichler, Theologie d. Leibn. Bd. 2 S. 421; vgl. auch Max Heinze, Leibniz in seinem Verhältnis zu Spinoza „Im neuen Reich“ Bd. 2 1875 S. 931, der die Abhängigkeit Leibnizens von Spinoza als unbewußte faßt.

stellt, in welchem eins das andere bedingt, nicht so sehr hervortritt, als daß vielmehr in den Mängeln, welche die Kritik an der Theorie entdeckt hat, sich auch die Anhaltspunkte für den behaupteten Widerstreit mit den theologischen Postulaten finden. Daß der einwandfreie Nachweis der Möglichkeit der Mysterien auf Grund eines philosophischen Systems kaum gelingen konnte, ist für den vorurteilsfrei Denkenden in der Natur der Sache hinlänglich begründet. Mit gutem Rechte aber darf Leibniz darauf hinweisen, daß die Ansichten seiner Gegner vielfach zu „noch größeren Ungereimtheiten" führen würden[1]); hat er doch mit bewundernswertem Scharfsinn den Wahrheitsgehalt der Geheimnisse herauszuklauben gesucht.

A.

Als das „Kriterium" der leibnizischen Theologie hat Pichler den Gottesbegriff bezeichnet.[2]) Und das mit guten Gründen. Denn mit diesem Fundamente aller Religion steht und fällt offenbar das ganze Gebäude der theologischen Wissenschaft. Je nach der Verschiedenheit der Definition dieses Begriffes ändert sich auch die Stellung der Gottheit zur Welt und zum Menschen. Die Fixierung dieses Begriffes hat bei den Darstellern der leibnizischen Philosophie zu den widersprechendsten Ansichten geführt. Während für den einen Forscher die Monadologie des Leibniz „ganz aus dessen Gottesbegriff geschöpft" und der letztere ein „Reflex seiner christlichen Weltanschauung" ist, „ohne die das ganze System nicht möglich gewesen wäre",[3]) paßt nach anderen der Begriff der Gottheit in das Monadensystem überhaupt nicht hinein, geschweige denn der eines transzendenten, persönlichen höchsten Wesens.[4]) So weiß man auf der einen Seite die Konsequenz des leibnizischen Systems in bezug auf seine theologische Überzeugung nicht hoch genug anzuschlagen,[5])

[1]) vgl. Lessings Werke, herausgegeben von Lachmann, Bd. 9 S. 154, 269.

[2]) vgl. Pichler, Theologie des Leibniz Bd. 1 S. 206.

[3]) Ebenda S. 207.

[4]) vgl. Ludwig Feuerbach, Werke 5—6 § 18 S. 141—148; ferner E. Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie, Leipzig 1878, S. 350 f.; Sengler, Idee Gottes, Heidelberg 1845, S. 294—296 f. (Teil 1); Joh. Eduard Erdmann, Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der neueren Philosophie 2 Bde. Abt. 2 S. 62 f.; Schwegler, Geschichte der Philosophie S. 232.

[5]) vgl. Pichler, Theol. d. Leibniz Bd. 1 S. 183 „Gerade an Leibniz haben wir den klarsten Beweis dafür, daß jemand mit voller Überzeugung Philosoph und Theologe und zwar christlicher Theologe zugleich sein kann."

wohingegen man sich auf der anderen in der Aufdeckung von Widersprüchen ohne Maß und Ziel gefällt. Eine kurze Untersuchung des Gottesbegriffs im leibnizischen Denken wird uns Klarheit darüber verschaffen, welche von diesen entgegengesetzten Behauptungen die berechtigte ist.

Die Monadologie bezeichnet die Gottheit als die „höchste Monade", als die „Urmonas", die „primitive, einfache Substanz" (§ 47). Der Begriff der Monaden als „spontaner, sich selbst genügender Kräfte, seelenähnlicher Einheiten", statuiert als solcher zwischen den einzelnen keinen Unterschied. Erst dadurch, daß die Monaden die in ihnen liegende Kraft in höherem oder nur in geringerem Maße betätigen können, sind sie voneinander unterschieden. Zu der Spontaneität kommt also noch ein anderes, und zwar ein beschränkendes, Moment hinzu. Es ist dieses das von Leibniz auch als „prima materia" bezeichnete rein leidende Prinzip in der Monade, im Gegensatze zu dem tätigen, mit dem vereint erst der Begriff der Monas in seiner Totalität sich ergibt. Diese beiden Momente der Aktivität und Passivität sind für das Wesen der Monaden als individueller Substanzen gleich wichtig. Wären die Monaden bloß aktiv, so wären sie alle gleich, wären nicht voneinander zu unterscheiden, wären alle unendlich, alle Gott, was ein Widersinn wäre; bloße Passivität nähme ihnen alle Selbständigkeit, ließ sie alle in dem höchsten Wesen aufgehen und würde so zum Pantheismus des Spinoza zurückführen, der gerade durch die Monade im Prinzip überwunden sein soll. Deshalb statuiert Leibniz im bewußten Gegensatze zu Spinoza, der das Wesen der Substanz durch die Unabhängigkeit des Seins definiert und so folgerichtig nur zu einer, der göttlichen Substanz, gelangt, seinen neuen Substanzbegriff in der Unabhängigkeit des Handelns, die der Monade, trotz ihrer Abhängigkeit von der Gottheit hinsichtlich ihres Daseins, eignet. Auf diesen seinen neuen Substanzbegriff legt Leibniz so großes Gewicht, daß er ihn als den Schlüssel zu seiner ganzen Philosophie bezeichnet.[1]) Durch das passive Prinzip, das in jeder Monade sich findet, ist dieselbe beschränkt, ist jede ein bestimmtes, für sich bestehendes Einzelwesen, dem kein anderes so vollkommen gleich ist, daß es von ihm nicht mehr zu unterscheiden wäre. Da nun der Grund der Verschiedenheit in dem passiven Momente liegt, insofern durch dasselbe sowohl der Unterschied zwischen den

[1]) cf. op. ph. pg. 691.

einzelnen Monaden, als auch zwischen ihnen und der Gottheit, der Urmonas, bewirkt wird, die Beschränkung also eine notwendige Bedingung der individuellen Natur der Monaden ist, die als Individuen nicht anders als beschränkte, sich gegenseitig ausschließende Wesen, gedacht werden können, so ergibt sich, daß der Begriff der Monade auf die Gottheit, bei der als der höchsten, alle beschränkenden, d. h. individuierenden Momente, verneint werden[1]) müssen, im strengen Sinne nicht mehr anwendbar ist. Leibniz unterscheidet deshalb auch zwischen der Anwendung seines Substanzbegriffes auf die Gottheit und die abgeleiteten Monaden. Während ersterer schlechthin die Unabhängigkeit und alle Vollkommenheiten im unendlichen Sinne eignen, sind die geschaffenen Monaden nur relativ unabhängig, indem sie durch nichts anderes in ihrem Dasein bedingt sind, als durch die Gottheit und ihr eigenes Wesen.[2]) Der metaphysische Begriff der Monade, als einer Verbindung von Aktualität und Potentialität, von Kraft und Hemmung derselben, führt notwendig zu der Forderung einer höchsten Kraft, die als solche aller Potentialität, Unvollkommenheit bar ist und, da alle Unvollkommenheit in dem materiellen Prinzip begründet ist, mit diesem nicht behaftet sein kann, mithin als reine Geistigkeit gedacht werden muß. Die kontinuierlich fortschreitende Vollkommenheit im Monadenreiche, die das Vorhandensein jedes möglichen Vollkommenheitsgrades verlangt, der je nach der Quantität des aktiven und passiven Momentes spezifisch bestimmt ist, zufolge der die Aktualität in der denkbar niedrigsten Monade gleichsam $= 0$ wird, muß nach oben hin zu einem Wesen führen, bei dem das Verhältnis der beiden die Natur der Monade konstituierenden Momente ein umgekehrtes ist, zu einem Wesen also, das den größten Gegensatz gegen das unterste darstellt. Aber wie die denkbar niedrigste Monade, trotz der ihr zukommenden verschwindend geringen Aktualität, kraft dieser noch unendlich hoch über dem Nichts steht, wenngleich sie ihm am nächsten kommt, so erhebt sich auch die Gottheit als „actus purus“ noch unendlich über die vollkommenste, geschaffene Monade, mag bei derselben die Passivität auch auf ein Minimum reduziert sein. Wie dem Nichts bei dem Fehlen jeder Wirklichkeit selbst die Möglichkeit schwindet, so steht die Gottheit als Urmonas, der

---

[1]) vgl. Monadologie § 40.

[2]) Ebenda §§ 47, 48.

als rein geistigem Wesen das die Monaden verbindende Element, die Materie mangelt, kraft ihrer Natur in keinem natürlichen Zusammenhange mit den abgeleiteten Monaden, kann deshalb von Leibniz nur als außer und über dem Gesamtkomplex der Monaden stehend gedacht werden.

Der Widerspruch, den man in diesem Gottesbegriffe der Monadologie konstatiert hat, ändert nichts an der notwendigen Forderung im Geiste des Systems. Mit innerer Notwendigkeit muß die Monadenlehre die beiden Momente der Aktualität und Potentialität, die in jeder Monade vorhanden sein müssen, bei der höchsten, dem Schlußgliede des Ganzen, ineinander aufgehen lassen. Mag dabei auch der strenge Begriff der Monade als individueller Substanz verloren gehen, so wird doch anderseits der Begriff der Tätigkeit, der bei der Fixierung des leibnizischen Substanzbegriffes eine so wichtige Rolle spielt, daß es ihm als Grundsatz gilt, „quod non agit, non existit“,[1]) in der obersten Monade zu der höchsten Vollendung gebracht. Abgesehen von dieser Contradictio in dem monadologischen Gottesbegriffe, bei dem, wie K. Fischer bemerkt, der „Begriff der Monade weder beibehalten, noch verneint werden könne“, ohne in beiden Fällen zum Pantheismus zu führen,[2]) hat man dem leibnizischen System die Notwendigkeit der Forderung desselben abgesprochen, da die Rolle der Gottheit bei der Überführung der ihrem Wesen nach ewigen Monaden in die Wirklichkeit, die sie je nach dem Grade der Vollkommenheit erfordern, eine ziemlich müßige[3]) sei, und die ganze Theorie bei Fortlassung dieses Begriffes sich nicht wesentlich geändert hätte. Die Gottheit soll auf diese Weise in der Monadenlehre nurmehr den Charakter einer theologischen Zutat erhalten, obgleich Leibniz die Notwendigkeit der Existenz eines höchsten Wesens, der Gottheit, mit metaphysischen, physischen und moralischen Gründen, und zwar im engsten Anschlusse an seine Philosophie, dargelegt hat. Der sogen. antologische Gottesbeweis, der aus dem Begriffe des höchsten Wesens auf dessen notwendige Existenz schließt, hat nach unserm Autor Gültigkeit unter der Bedingung, daß die Möglichkeit desselben nachgewiesen

---

[1]) cf. De ipsa natura, op. ph. pg. 159/160 f., 121/122, 154/155.

[2]) vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philosophie S. 609 f.

[3]) vgl. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der n. Philosophie Bd. 2 S. 62, 63 f.; Schwegler, Gesch. d. Philosophie S. 282; vgl. Dührings kritische Geschichte d. Philosophie S. 351 u. a.

wird, eine Forderung, die ihm im Sinne seines Systems keine Schwierigkeit bietet.[1]) Wie die Monaden je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit nach Realisation streben, so muß dieses Streben in der Monade, der als der höchsten notwendig die größte Vollkommenheit zukommt,[2]) durch die Existenz, ja durch die ewige Existenz befriedigt, und sie muß auch weiter als solche reine Aktualität sein. Wenn die Monaden möglich sind, so muß auch die aus ihrer Stufenreihe sich ergebende „Monade der Monaden" möglich sein; und weil bei dem vollkommensten Wesen mit der Möglichkeit die Wirklichkeit gegeben ist, muß die Urmonas, die Gottheit, existierend sein. Zu der Annahme dieser „höchsten Monaden" führt also das System aus metaphysischen Gründen hin. Mit derselben Notwendigkeit, mit der Aristoteles eine höchste Entelechie fordert, in der kein materielles Element, keine Anlage zu neuen Formen mehr enthalten ist, die mithin immateriell, reine Form, reine Energie ist, schließt Leibniz sein Stufenreich der Monaden mit der höchsten als reiner Aktualität, reiner Energie, reiner Geistigkeit ab, die kraft dieser rein geistigen Natur von dem Weltprozesse nicht ergriffen wird und über demselben absolut erhaben ist.

Die Notwendigkeit des Daseins der Gottheit in Hinsicht auf den Gesamtkomplex der existierenden Monaden, der Welt, zu erbringen, ist die Aufgabe des von Leibniz akzeptierten kosmologischen Gottesbeweises, der auf Grund der Zufälligkeit aller Einzelwesen das Dasein einer ersten notwendigen Ursache fordert, ohne die das Sein der Dinge nicht zu erklären ist. Die Monadenlehre bezeichnet die Gottheit als den zureichenden Grund für die Existenz der Monaden, da durch sie die ihrem Wesen nach ewig möglichen Monaden wirklich werden. Die universelle Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde fordert eine Ursache für die existierenden Monaden, da ohne eine solche der Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit bei ihnen nicht zu verstehen ist.[3]) In sich selber können die Monaden diesen Grund nicht

[1]) vgl. Die Abhandlung Leibnizens über den ontologischen Gottesbegriff: Erdmann, op. ph. pg. 79—81: Meditationes de cognitione, veritate et ideis „Wenn Gott möglich ist, so folgt, daß er existiert." — „Es ist nichts wahrer als daß wir sowohl die Idee von Gott haben, wie, daß das höchste Wesen möglich, ja notwendig ist." Vgl. auch Erdmann, op. ph. pg. 139.

[2]) cf. op. ph. pg. 373 f.

[3]) cf. Erdmann, op. ph. pg. 373 b Nouveaux essais livre IV cp. X; „De rerum originatione radicali" op. ph. pg. 147—150; cf. op. ph. pg. 714—718.

haben, da sie dann von Ewigkeit her nicht allein möglich, sondern zufolge ihrer nach Realisation strebenden Natur ewige Existenz haben müßten, wodurch ihnen die Absolutheit eignete. Also kann die Ursache für das Dasein der Monaden nur außerhalb ihrer Reihe, d. h. nur in einem Wesen liegen, bei dem die Wirklichkeit eo ipso mit der Möglichkeit gegeben ist. Dieser kosmologische Gottesbeweis hat nach Leibniz „unbedingte Kraft", „mathematische Gewißheit".[1]) Es bedarf keineswegs des offenbarten Glaubens, um zu erkennen, daß es „ein vollkommen gutes und weises Prinzip aller Dinge gibt", da „die Vernunft uns dies durch unfehlbare Beweise lehre".[2]) Das Dasein Gottes ist „die durch die Vernunft am leichtesten zu beweisende Wahrheit",[3]) und wir sind auch imstande, das Wesen der Gottheit einigermaßen zu erkennen. Aus den Eigenschaften und Fähigkeiten, die wir in uns wahrnehmen, schließen wir, daß sie in dem Wesen, welches von Ewigkeit her existiert, sich in unbeschränktem Maße finden müssen. Aus der Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit, die wir im Universum wahrnehmen, schließen wir auf eine nach Zwecken handelnde, mithin intelligente Ursache. Dieser Beweis aus der Teleologie erfährt im leibnizischen Systeme eine Spezialisierung. Die „prästabilierte Harmonie" ist besonders geeignet, eine hohe Vorstellung von der Gottheit zu bewirken, da es einleuchtet, „daß die Übereinstimmung so vieler Substanzen, die keinen Einfluß aufeinander ausüben, nur von einer allgemeinen Ursache herstammen kann, von der sie alle abhängig sind".[3]) Leibniz ermüdet nicht, auf diesen Gottesbeweis aus der prästabilierten Harmonie als einen der „schönsten und unwidersprechlichsten" hinzuweisen. Im Sinne der Monadologie ist es für ihn auch gleich sehr möglich, triftige Beweise für die Existenz der Gottheit zu erbringen, und zwar a priori aus der Idee des höchsten Wesens und a posteriori durch die Reflexion des Menschen auf sein Selbstbewußtsein, durch das er sich „unmittelbar der Substanz und des Geistes bewußt wird",[4]) sowie auch durch die Erkenntnis der Zufälligkeit aller Dinge, die ihn notwendig zu der Überzeugung von dem Dasein einer ersten Ur-

[1]) cf. op. ph. pg. 373 b, Nouveau, essais livre IV cp. X; cf. auch De rerum originatione radicali, op. ph. pg. 147—150.

[2]) Théodicée, Discours de la foi § 44, op. ph. pg. 491 b; cf. auch op. ph. pg. 636 b.

[3]) op. ph. pg. 430 a; cf. pg. 128 a; Systême nouveau § 16.

[4]) cf. op. ph. pg. 636 b.

sache führt, die alle Vollkommenheiten in unendlichem Maße besitzen muß. Die Einwürfe, die man gegen die Gottesbeweise bei Leibniz gemacht hat, sprechen nicht für eine Unvereinbarkeit mit dem philosophischen Systeme, sondern sie treffen die Gottesbeweise als solche, an deren Unantastbarkeit besonders Kants zermalmender Kritizismus rüttelte. Sofern man das leibnizische Monadensystem als Ganzes aus einem Guß betrachtet, von dem der Autor selbst sagt: „Mea principia talia sunt, ut vix invicem a se divelli possint“,[1]) liefert es hinsichtlich der Beweisbarkeit der ersten Grundwahrheit der natürlichen Religion, der Existenz eines allmächtigen, außer- und überweltlichen Gottes, prächtige Bausteine, die sich zu einem sicheren Fundamente für das Gebäude der theologischen Wissenschaft, sofern sie rationale Theologie ist, verwerten lassen. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß der Abschluß des Monadensystems mit dem notwendig geforderten Gottesbegriffe, in bezug auf die Wahrung der Grundvoraussetzungen, auf denen die Theorie aufgebaut ist, Schwierigkeiten verursacht. Die Substantialität der Einzelwesen scheint bedenklich ins Schwanken zu geraten; die Monade „spontan sich betätigende Kraft“, ein des „Handelns fähiges Wesen, das den Grund aller Veränderungen in sich selber trägt“,[2]) von allen Einflüssen der Umgebung unabhängig, nur seiner eigenen Natur gemäß sich entwickelt, wird in ein striktes Abhängigkeitsverhältnis zu der Gottheit gesetzt, das der ursprünglichen Beschaffenheit direkt zu widerstreben scheint. Und wenn Leibniz die Monaden durch fortwährende Ausblitzungen der Gottheit von Augenblick zu Augenblick entstehen[3]) und zu ihrer Fortdauer der stetigen göttlichen Mitwirkung bedürfen läßt, ohne die sie in das Nichts versinken würden, so ist es allerdings nicht leicht, diese Ausführungen mit der gleichzeitig behaupteten Selbständigkeit, d. h. Selbsttätigkeit, zu vereinen. Insofern Leibniz unter Substantialität die Unabhängigkeit der Tätigkeit versteht, die trotz der Abhängigkeit dem Sein nach vorhanden ist, mag er der Monade mit Recht die Eigenschaft der Substanz zu erteilen. Aber welche Schwierigkeiten sich bei Annahme schlechthinniger Abhängigkeit der Existenz nach für die Behauptung der selbständigen Tätigkeit ergeben, wird sich in der weiteren Abhand-

[1]) vgl. C. J. Gerhardt, Die philosoph. Schriften des Leibniz Bd. 2 S. 412.

[2]) cf. „Principes de la nature et de la grâce“; Erdmann, op. ph. pg. 714 bis 718.

[3]) vgl. § 47 Monadologie.

lung noch zeigen. Zwei Pole sind es, die auf unsern Autor in gleicher Weise ihre Anziehungskraft ausüben. Er möchte sowohl alle Dinge in der einen göttlichen Substanz ruhen lassen, „als auch neben diesem Ruhen die individuelle Substantialität zur Geltung bringen“.[1]) Erstere Tendenz bringt die Gefahr mit sich, die Lehre des Spinoza, jene „doctrina pessimae notae“ zu erneuern, letztere widerstrebt der Forderung eines solchen Wesens, dessen Natur verlangt, daß alles andere sowohl im Sein wie im Handeln in strikte Abhängigkeit zu ihm tritt.

B.

Außer den Beweisen für das Dasein Gottes gehört zu den Punkten, die das Gebiet der natürlichen Theologie ausfüllen, die Lehre von der Unsterblichkeit der Menschenseele und die Rechtfertigung Gottes wegen des physischen und in gewisser Hinsicht auch des moralischen Übels.[2]) Was die Unsterblichkeit der menschlichen Seele anbelangt, so ergibt sich dieselbe mit logischer Konsequenz aus den Prinzipien des Systems. Als Monade, d. i. einfache, unteilbare Substanz, die auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen kann,[3]) ist sie von Natur unvergänglich; und weil es im Monadensystem weder eine vollständige Erzeugung noch einen vollständigen Tod gibt, da diese Vorgänge nur Metamorphosen, Formenwechsel, keine Metempsychose bedeuten,[4]) ist die Unzerstörbarkeit des Lebendigen als solchen gesichert. Diese Fortdauer ist nurmehr die natürliche Folge der ursprünglichen Organisiertheit.[5]) „Nicht bloß alles Leben, alle Seelen, alle Geister und alle ursprünglichen Entelechien sind von beständiger Dauer“ sagt Leibniz, sondern auch mit jedem Lebensprinzipe ist beständig „eine natürliche Maschine, d. h. organischer Körper verbunden“. Und dieser organische Körper, der noch Maschine ist bis in die kleinsten Teile, ist trotz seiner beständigen Veränderung im einzelnen nie völlig zerstörbar.[6]) Leibniz betont es noch besonders,

---

[1]) vgl. Max Heinze, Leibniz in seinem Verhältnis zu Spinoza (Im neuen Reich 1875) Bd. 2 S. 926.

[2]) cf. Theodicee, Discours de la foi etc. § 43, op. ph. pg. 491.

[3]) Monadologie § 4.

[4]) §§ 76, 77.

[5]) Neues System über die Natur § 7.

[6]) Epistola ad Wagnerum, op. ph. pg. 465– 467 § 4.

daß die Seele sich ihres Körpers nie ganz entledigen könne, sondern immer mit einer gewissen Leiblichkeit verbunden bleibe.[1]) Und weil die menschliche Seele im Unterschiede von den Tierseelen noch mit Selbstbewußtsein und Vernunft ausgestattet ist, ihr also die Eigenschaften des Geistes zukommen, so bewahrt sie als solcher das Bewußtsein ihrer Persönlichkeit, und mit dieser die moralische Verantwortlichkeit. Inwiefern es Leibniz möglich ist, letztere trotz der Determiniertheit alles Geschehens nach seiner Theorie zu wahren, darüber wird im zweiten Teile der Abhandlung die Rede sein.

Es handelt sich weiter darum: Wie ist das Dasein des Übels in der besten aller möglichen Welten mit der Allmacht, Weisheit und Güte des Schöpfers in Einklang zu bringen? Falls das leibnizische System sich mit den realen Tatsachen, wie sie in der Welt gegeben sind, auseinandersetzen will, muß es sich auch mit der Frage nach dem Ursprung des Übels in Natur und Moral befassen. Die Frage ist also die: Wie findet in der Monadenlehre das Dasein des Übels und die Unvermeidlichkeit dieses Daseins trotz der größten Vollkommenheit im Ganzen eine befriedigende Begründung?

Nach der Ansicht der antiken Philosophie war die Ursache des Übels der Stoff, den sie für unerschaffen und von Gott unabhängig erklärte, für dessen Vorhandensein also die Gottheit nicht verantwortlich gemacht werden konnte. „Worin", fragt sich Leibniz, „sollen wir diese Ursache finden, die wir alles Sein von Gott ableiten?" Die Antwort lautet: „Sie ist in der idealen Natur des Geschöpfes zu suchen, soweit diese Natur in den ewigen Wahrheiten enthalten ist, die unabhängig vom Willen im Verstande Gottes sind."[2]) Diese ideale Natur der Geschöpfe ist notwendig beschränkt, da in dieser Beschränkung ihr Unterschied von der Gottheit besteht. Den ursprünglichen Mangel an Realität, der den Wesenheiten der Dinge anhaftet, bezeichnet Leibniz als metaphysische Unvollkommenheit, die von endlichen Wesen untrennbar ist, und deren Folge in der existierenden Welt das physische und moralische Übel, Leiden, Schmerz und Sünde ist, die das Dasein endlicher Kreaturen auf Schritt und Tritt begleiten.

Der Begriff der Unvollkommenheit fällt in der Monadenlehre

---

[1]) Principes de la nature etc. §§ 6, 3.

[2]) cf. Theodicee P. I §§ 27—31, 153 u. a.; Monadologie §§ 41/42.

mit Hemmung der Vorstellungstätigkeit zusammen. Je vollkommener das Wesen ist, desto größer ist seine Tätigkeit; und im Sinne der Vorstellungstätigkeit der Monade: je deutlicher die Vorstellungen, desto größer die Vollkommenheit. Insofern die Monade in ihren Vorstellungen beschränkt wird, ordnet sie sich anderen unter, akkomodiert sich ihnen an, leidet gewissermaßen von ihnen, da sie nur dunkel und verworren vorstellt, was andere deutlich perzipieren.[1]) Leibniz kennt dunkle, klare und deutliche Vorstellungen. Dunkel sind alle die Vorstellungen, die weder unter sich noch von uns zu unterscheiden sind. Die klaren Vorstellungen zeigen diese Mängel nicht, können aber doch nicht in ihre einzelnen Bestandteile zerlegt werden, da sie diese nur verworren repräsentieren. Die höchste Art der Vorstellungen ist die, bei der diese Verworrenheit schwindet, d. h. die klare Vorstellung zur deutlichen wird. Gemäß dieser Einteilung wird je nach dem Vorhandensein dieser Vorstellungsgrade unterschieden zwischen „bloßen" oder „schlafenden" Monaden, Seelen und Geistern, bei denen die niederen Grade immer in den höheren enthalten sind. Darin besteht insonderheit die Herrschaft der Seelenmonas über die Leibesmonaden, daß sie sich in der Repräsentation ihrer eigenen Natur und ihrer Umgebung durch größere Deutlichkeit auszeichnet; daß sie die unter den ihren Leib konstituierenden Monaden herrschende Übereinstimmung nicht nur empfindet, sondern sich ihrer auch bewußt wird.[2]) Dennoch findet zwischen den einzelnen Monaden, so auch zwischen der Entelechie und dem sie umgebenden Monadenaggregate kein unmittelbarer Einfluß statt; nur insofern Gott bei der ursprünglichen Einrichtung in jeder Monade bei wechselseitiger Vergleichung Gründe gefunden hat, die ihn zwingen, die eine der anderen anzupassen, so daß jede Tätigkeit in einer Monade ein Leiden in einer anderen voraussetzt und umgekehrt, kann von einem Einflusse unter den Monaden die Rede sein, der sich aber nur als ein idealer, durch die Vermittlung der Gottheit verursachter darstellt. Kraft der allgemeinen Beziehung ergibt sich ein Stufenreich von Monaden, in der die tätigere, höhere, im Vergleich zu anderen als die herrschende erscheint und den Anschein erweckt, als ob sie auf dieselben einwirkte, wenngleich in Wahrheit kein gegenseitiger Einfluß stattfindet, sondern gemäß der ursprünglichen

---

[1]) vgl. die Definition des Leidens, Monadologie §§ 50—53.

[2]) Op. ph. pg. 715, Principes de la nature etc.

Einrichtung nur ein „Parallelismus der Funktionen“ statuiert werden kann, der allerdings so genau funktioniert, daß er den physischen Einfluß ersetzt.[1]) So bringt die allgemeine Anpassung zwecks der Harmonie des Ganzen notwendig Unvollkommenheiten in dem Einzelnen mit sich, die bei den mit Empfindung und Bewußtsein begabten Wesen den Charakter eines Übels annehmen.

Es leuchtet ein, daß die Unvollkommenheiten im Universum in der Monade, als dem Grundprinzip, ihre Ursache haben müssen, und wir finden diese in der Beschränktheit, Potentialität, die den endlichen Monaden notwendig zukommt. Wie sich in der Monade die beiden Momente der Aktualität und Potentualität unterscheiden lassen, so zeigt sich bei den mit Empfindung und Bewußtsein begabten Monadenkomplexen ein ähnliches Verhältnis. Wie die Monade fortwährend strebt, ihre Möglichkeit zur Wirklichkeit zu bringen, d. h. das passive Moment auf einen möglichst geringen Grad zu deduzieren, obschon sie die Fähigkeit, dasselbe vollständig zu verdrängen, nicht besitzt, und sie so fortwährend in ihrem Streben beharrt, so steht auch die Seelenmonas in dem stetigen Ringen, die ihr kraft der größeren Vollkommenheit der Perzeption zukommende Herrschaft über die Umgebung voll zum Ausdruck zu bringen, ihre innere Kraft vollkommen zu betätigen, wird aber wegen der ihr als endlichem Wesen anhaftenden Schwäche, die sie gleichsam äußeren, hemmenden Einflüssen preisgibt, an der vollen Überwindung der Hemmnisse gehindert. Sie möchte der unklaren und verworrenen Vorstellungen ledig werden und sich als den klaren Zweck erkennen, kann es aber trotz ihres fortdauernden Strebens nicht dazu bringen. Wie die Leibesmonaden für die Seele die Verbindungsmittel mit der Außenwelt sind, so wird sie durch jene auch in das Getriebe der materiellen Ursachen hineingerissen und tritt so aus ihrem geistigen Dasein in das sinnliche Leben.

Aus dieser ursprünglichen Unvollkommenheit, welche die Seelenmonade zwingt, in stetem Kampfe an ihrer Vervollkommnung zu arbeiten, ohne doch je den höchsten Grad, die klare Erkenntnis von allem, erreichen zu können, erklären sich die Schwächen des menschlichen Daseins. Die Seele hat die umgebenden Leibesmonaden nicht so vollständig in der Gewalt, daß sie sich derselben immer zu ihrem Besten bedienen könnte; in

[1]) cf. Monadologie §§ 50, 51.

ihre Erkenntnis mischen sich die verworrenen Eindrücke der Sinnlichkeit, die sie ihrer Herrschaft zu berauben drohen; die Mangelhaftigkeit der Konstitution, die ihr als endlicher Monade wesentlich ist, läßt sie die Herrschaft über die Umgebung nur in unvollkommenem Maße betätigen, ja drückt sie gelegentlich infolge der Menge der auf sie einstürmenden verworrenen Vorstellungen auf ein Minimum herab. Ewig hat die Seele unter der Qual dieser verworrenen Ideen zu leiden, wozu sich noch das Bewußtsein gesellt, daß ob der notwendigen Beschränktheit ihrer Natur das Streben nach Vervollkommnung nie ganz befriedigt werden kann, obgleich sie dieserhalb in ihrem Ringen weder ermatten darf noch kann. Sie findet ihren einzigen Trost in dem Gedanken, daß das Gesamtwohl des Ganzen über das eigene zu setzen ist, daß die Unvollkommenheit im einzelnen den Gesamteindruck der Vollkommenheit des Ganzen nicht verwischen kann, vielmehr zur Realisierung der höchstmöglichen Vollkommenheit in dem Gesamtkomplexe der endlichen Dinge notwendig vorhanden ist.

Somit wäre also in dem Monadensystem die Grundlage für das Dasein des physischen und moralischen Übels, wegen dessen Leibniz die Gottheit in der Theodicee zu rechtfertigen sucht, gegeben. Wie aber stellt sich zu dieser versuchten Verteidigung die Philosophie des Autors? Ist es im Sinne des Monadismus möglich, die Gottheit von dem Vorwurfe der alleinigen Ursache der Sünde zu retten? Ist die Gottheit als der zureichende Grund für das Dasein der Monaden nicht auch die Ursache ihrer Unvollkommenheit, die, wenngleich im ewigen, von dem Willen der Gottheit unabhängigen Wesen der Monaden begründet, doch nur durch die Realisierung dieser, welche aber einen göttlichen Akt darstellt, Bedeutung erlangt? Wie ist schließlich überhaupt mit dem Gedanken an die Existenz eines allmächtigen, allweisen und allgütigen Gottes, der sich konsequent aus der Monadenlehre ergibt, das physische und moralische Elend zu vereinbaren? „Si Deus est, unde malum, si non est, unde bonum?“ Das Übel ist nach Leibniz nichts Positives. Malum est privatio boni: es ist etwas nicht sein Sollendes, dessen Ursache in der idealen, von Ewigkeit her existierenden Beschränktheit der Geschöpfe liegt, die allerdings von ihnen untrennbar ist.[1]) Obgleich nun Gott die Ursache alles Existierenden

[1]) vgl. Guhrauer, Leibnizens deutsche Schriften Bd. 1 S. 411: „Von der wahren Theologia mystica“: „Alle Geschöpfe sind von Gott und Nichts; ihr

ist, insofern irgend welche Vollkommenheit darin enthalten ist, so ist es doch nicht seine Schuld, daß die in Existenz versetzten Wesenheiten der Dinge, auch als solche, als reale Dinge, Mängel aufweisen, denn die idealen Möglichkeiten sind vom Willen Gottes unabhängig[1]) und erleiden bei der Überführung in die Realität keine Veränderung.[2]) Die Frage, warum denn nicht Gott die Unvollkommenheiten im Bereiche der bloßen Möglichkeit gelassen habe, beantwortet Leibniz durch den Hinweis auf die Harmonie des Ganzen, die bei der Forderung allgemeiner Akkommodation notwendig größere und geringere Grade der Vollkommenheit verlangt. Gott verhält sich nach Leibniz wie „der Künstler, der mißfarbene Schatten oder Dissonanzen benutzt, damit die Schönheit des Kunstwerkes um so besser hervortrete, damit das Schöne an seinem Gegenteile, dem Häßlichen, sich offenbare".[3]) Der Autor trägt kein Bedenken, die Gottheit unumwunden als die Urheberin des physischen Übels zu bezeichnen, da es ihr unmöglich war, schlechthin vollkommene Geschöpfe hervorzubringen. Gott konnte nicht lauter „Götter" schaffen. Hinsichtlich des moralischen Übels, des Bösen, das ebenso wie das physische aus der ursprünglichen Unvollkommenheit resultiert, will Leibniz die göttliche Tätigkeit nunmehr als ein „Zulassen" geltend machen, zufolge dem das Böse nicht verhindert wird als „conditio sine qua non"[4]) einer Menge von Tugenden, die ohne dasselbe nicht möglich wären, ohne die also nicht jeder mögliche Grad der Vollkommenheit auf moralischem Gebiete vertreten wäre.

Die Folge der Beschränktheit alles Endlichen, die in der jeder Monade anhaftenden Schwäche, Potentialität (materia prima) begründet ist, ist die verworrene Anschauung einer ausgedehnten Masse, der „materia secunda", die der geschaffenen Monade notwendig so erscheint, obschon ihre Bestandteile geistig sind. Diese Masse, die Körperwelt in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung, ist also nicht Wirklichkeit, sondern nur Erscheinung (phaenomenon),

---

Selbstwesen von Gott, ihr Unwesen von Nichts. Kein Geschöpf kann ohne Unwesen sein, sonst wäre es Gott."

[1]) cf. Theodicee P. I §§ 27—31, 153 u. a.; Monadologie §§ 41, 42.

[2]) cf. Theodicee P. I § 52, op. ph. pg. 517.

[3]) cf. Theodicee, Anhang I § 5; vgl. Joh. Eduard Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin 1896, 2. Bd. 4. Aufl. S. 183.

[4]) Ebenda S. 183; cf. auch op. ph. pg. 190/91; cf. Theodicee P. II § 125.

wenngleich eine wohl fundierte (benefundatum), da ihr reale Wesen, nämlich die Monaden, zugrunde liegen.[1])

Wenn Leibniz sagt, daß die Unvollkommenheit im einzelnen die Vollkommenheit des Ganzen so wenig störe, daß sie zur Realisierung derselben sogar unvermeidlich sei, so paßt sich diese Ansicht der phänomenalen Bedeutung der Körperwelt an. Wegen der Undeutlichkeit der Vorstellungen ist es der menschlichen Seelenmonas unmöglich, über die Anschauung der Monadenkomplexe als Körper hinwegzukommen. Darin liegt eben die Bedeutung der Körperlichkeit im Monadensystem, daß dieselbe trotz des phänomenalen Charakters für die sie betrachtenden Subjekte, insofern sie geschaffene, mithin beschränkte Wesen sind, so notwendig vorhanden ist, wie die Natur der abgeleiteten Monaden nicht bloße Aktualität sein kann. Und aus diesem Umstande, daß bei der Unabweisbarkeit der Anschauung einer körperlichen Masse diese ihre bloße scheinbare Wirklichkeit verliert und sich gewissermaßen zu wirklichem Sein verdichtet, mag es wohl zu erklären sein, daß Leibniz von Gott als dem Schöpfer der Materie redet, als ob er der unmittelbare Urheber derselben wäre,[2]) eine Bezeichnung, die im strengen Sinne der Phänomenalität der Materie keinen Sinn hätte. Könnte sich der Mensch zu rein geistiger Anschauung erheben, so würde für ihn kein Übel, das als solches Erfahrungstatsache, deshalb aber immer mit verworrener Vorstellung verknüpft ist, mehr vorhanden sein; er würde erkennen, daß alles scheinbare Übel in letzter Instanz ein Gut repräsentiert, da es zur Realisierung der allgemeinen Vollkommenheit beiträgt, die zu erkennen und zu fördern die höchste Aufgabe und das höchste Ziel des Menschen ist, weil er hierdurch zugleich an der eigenen Vollkommenheit und der des Ganzen arbeitet.

---

[1]) vgl. Monadologie §§ 67—69.

[2]) cf. op. ph. pg. 432 b; cf. auch op. ph. pg. 618, Théodicee § 398.

Zweites Kapitel.

Die Monadenlehre und die positive Theologie.

A. Offenbarungs- und Wunderglaube.

Gottheit und Unsterblichkeit, das sind die Lehren, die der Glaube schon im Namen der Vernunft verkündet, Lehren, die, wie sich ergab, Leibniz mit Recht als Wahrheiten des natürlichen Verstandes hinnimmt, weil dieselben mit unabweisbarer Bestimmtheit aus seinem philosophischen Systeme folgen. Insofern es also die Aufgabe der natürlichen Theologie ist, diese Fundamentalwahrheiten vom Standpunkte der menschlichen Vernunft zu erklären, findet sie an der Monadenlehre eine sichere Basis.

Zu dieser natürlichen Theologie gesellt sich in der Geschichte der Religion als eine Ergänzung die sogen. positive Theologie, die Offenbarung, die den Menschen über Wahrheiten belehrt, die er aus sich nie hätte erkennen können, die er auch nach geschehener Offenbarung nicht vollständig begreifen kann. Trotz dieser Unbegreiflichkeit für den menschlichen Verstand dürfen diese Wahrheiten keinen innern Widerspruch enthalten, da hierdurch ihre Möglichkeit verneint würde.[1]) Wie sehr es das Bestreben des Leibniz war, die Widerspruchslosigkeit der Offenbarungswahrheiten nachzuweisen, ist bekannt. Und wenn dieser Nachweis nicht schlechthin gelang, noch auch gelingen konnte, so „tut man doch nicht wohl daran, einem so großartig angelegten Geiste gegenüber sich zu sehr aufs Kleine und Einzelne einzulassen“.[2]) An geniale Naturen darf nicht der gewöhnliche Maßstab angelegt werden. „Wir fragen,“ sagt Lülsmann, „welches die großen Probleme des Christentums sind, in deren Bearbeitung die bleibende Bedeutung unseres

[1]) cf. Theodicee, Discours § 23.

[2]) Dr. C. Lülsmann, Leibniz, Anschauung vom Christentum (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. 3 S. 76, 77.

Leibniz liegt", der gegenüber die etwaigen Schwächen der Theodicee in einem milderen Lichte erscheinen.

Bei der Untersuchung der Verteidigung der Wahrheiten der positiven Theologie, der Offenbarung, des Christentums, drängt sich uns zunächst die Frage auf: „Wie ist die Offenbarung als eine übernatürliche Kundgebung Gottes im Sinne des Monadensystems zu verstehen? Unser Autor hat diese Frage wohldurchdacht. Er findet weder in übernatürlichen Kundgebungen Gottes an sich einen Widerspruch, noch scheinen sie ihm mit seiner Theorie unvereinbar.[1]) Prophezeiungen, Revelationen, Visionen sind für ihn recht wohl möglich, ja seiner prästabilierten Harmonie „ganz gemäß", und er hält es durchaus nicht für angebracht, daß man über derartige Dinge „kavaliermäßig" abspricht. Bei seiner Überzeugung, daß es bei diesen Zuständen „ganz natürlich" hergeht, bezweifelt er doch anderseits keinen Augenblick die Möglichkeit göttlicher Einwirkungen auf den menschlichen Geist, durch die derselbe übernatürliche Fähigkeiten erlangt.[2]) Sein philosophischer Sinn verlangt von ihm, die wunderbaren Zustände so viel wie möglich natürlich zu erklären, und er ist durchaus nicht gesonnen, die wunderlichen Erscheinungen, wie sie in seinem Zeitalter an der Tagesordnung waren, ohne weiteres als Tatsachen in Kauf zu nehmen.[3]) Es begegnet uns die Versicherung, daß Gott „keine überflüssigen Wunder wirke", daß er sich der Natur des menschlichen Geistes, dessen Kräfte wir nicht alle kännten, „akkommodiere".[4]) Wenn auch eine Offenbarungstatsache historisch nachweisbar ist, so entbindet dies doch nicht von der Notwendigkeit, die innere Möglichkeit derselben nachzuweisen, da sie erst hierdurch zuverlässig wird. Und daß überhaupt der Mensch eine Offenbarung Gottes verstehen kann, liegt in letzter Hinsicht in der „Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Verstande" begründet.[5])

Bei diesen nicht mißzuverstehenden Aussagen des Leibniz über die götttliche Offenbarung ist es kaum zu begreifen, wie man hat behaupten können, daß Leibniz die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung neben der natürlichen Theologie und Reli-

---

[1]) vgl. Erdmann, op. ph. pg. 403.

[2]) vgl. Pichler I S. 215.

[3]) cf. Lettre à Mr. Coste, De la nécessité et de la contingence 1707 op. ph. pg. 447—449.

[4]) vgl. Pichler I S. 216.

[5]) vgl. Pichler I S. 209, 210. Op. ph. pg. 638a.

gion geleugnet habe, und infolgedessen die Harmonie, in welche er die natürliche Religion und den Glauben zueinander zu setzen suchte, eine „innerlich unmögliche und unhaltbare sei".[1]) — Als ob mit der Verneinung der Notwendigkeit einer übernatürlichen Kundgebung Gottes im Sinne eines philosophischen Systems der Widerspruch gegen die dennoch tatsächlich gewordene eo ipso gegeben wäre. Wie hätte Leibniz bei Richtigkeit dieser Annahme noch eine Verteidigung der Offenbarungswahrheiten unternehmen können?

Das übernatürliche Eingreifen Gottes in die einmal gesetzte Weltordnung, die verlangt, daß alles von Anbeginn aufeinander bezogen und bis ins einzelnste bestimmt ist, hat unserm Autor den Vorwurf des Widerspruchs mit seiner Monadenlehre sowohl, als besonders mit der sich aus ihr ergebenden prästabilierten Harmonie zugezogen, die „Vorgängen in der Seele, welche nicht von Anfang an in ihr angelegt und das natürliche Ergebnis ihrer innern Entwicklung sind",[2]) keinen Raum lasse. Unleugbar beherrscht der Determinismus das ganze System, allem Sein und Geschehen den Charakter der Notwendigkeit verleihend. Doch wie Leibniz uns mit den Konsequenzen seines Determinismus zu versöhnen sucht, darüber wird später die Rede sein. Hier fragt es sich, wie trotz der Annahme einer ursprünglichen Einrichtung, durch die für alles im voraus gesorgt ist, der immer wiederkehrenden Behauptung des Philosophen, seine Theorie sei dem übernatürlichen Eingreifen Gottes nicht zuwider, sich ein vernünftiger Sinn abgewinnen lasse. Wenn Leibniz dort, wo er über Prophezeiungen usw. abhandelt, besonders auf seine Aussprüche hinweist, nach denen die „Gegenwart mit der Zukunft schwanger" geht,[3]) wodurch die Möglichkeit einer Vorhersagung verständlicher werde, so ist das durchaus richtig. Und wenn kein geschaffener Geist aus eigener Kraft die Zukunft wissen kann, da er unfähig ist, die allgemeine Verknüpfung im Universum vollständig zu durchschauen, weshalb soll es da der Gottheit als der Urheberin alles Seienden, das sie aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat, verwehrt sein, durch eine besondere außerordentliche Tätigkeit den menschlichen Geist zu dieser Erkenntnis zu erheben? Da Leibniz die Monaden durch ein Wunder wirklich

[1]) vgl. Wilh. Dieckhoff, Leibn. Stellung zur Offenbarung, Rostock 1888, S. 17.

[2]) Zeller, Deutsche Philosophie S. 151.

[3]) Pichler I S. 215.

werden läßt[1]) und so im Beginne in das Gebiet des Übernatürlichen hinüberschreitet, wäre es wenig konsequent, wenn er der Gottheit ein weiteres Eingreifen in den Weltverlauf als widersprechend verbieten würde. Zudem ist die Annahme, daß durch das Wunder, denn als solches manifestiert sich die übernatürliche göttliche Einwirkung, die Harmonie des Ganzen gestört wurde, doch nicht die einzig mögliche. Wenn die übernatürliche Kundgebung ebenfalls wie alles andere in dem göttlichen Weltplane vorhergesehen war, so daß sie also gewissermaßen in den natürlichen Zusammenhang verflochten ist, so bedeutet das Eintreten dieser Kundgebung kaum noch eine Unterbrechung der ursprünglichen Ordnung. So sucht denn auch Leibniz den Einwurf Bayles, daß „wenn alles geregelt sei, Gott keine Wunder wirken könne", zu entkräften durch den Hinweis, daß „die Wunder, die sich in der Welt ereignen, ebenfalls als mögliche im Weltplane Gottes repräsentiert waren".[2]) Mithin ist das Wunder nicht als „bloßer Keim, der sich ohne Gottes Zutun von selbst entwickelt", in dem Weltplane enthalten, sondern als ein „Moment in der ganzen Weltordnung, das durch eine außerordentliche göttliche Tätigkeit zur geeigneten Zeit realisiert wird".[3]) In den näheren Bestimmungen über den Wunderglauben bleibt sich der Autor freilich wenig konsequent. Während Theodicee P. I §§ 2, 3 die Gottheit an die Beobachtung der Gesetze der physischen Ordnung der Dinge „nicht unbedingt" gebunden ist, muß sie Theodicee P. I § 28 „den physischen und moralischen Gesetzen gemäß" handeln, „da Gott die einmal gefaßten Beschlüsse nicht zurücknehmen kann". Wenn nun aber die physischen Gesetze auf einem solchen göttlichen Beschlusse beruhen, so könnte die Gottheit dieselben nur im Widerspruche mit sich selbst aufheben. Den Grund für die Möglichkeit und Unvermeidlichkeit des Wunders findet Leibniz in der Superiorität der moralischen Ordnung über die physische,[4]) die ihn zur zeitweiligen Aufhebung der Naturgesetze bewegen kann, was sich für uns als einen unverständlichen Vorgang darstellt. Dahin gehören auch solche Wunder, die Gott möglicherweise durch höhere Geister vollbringt, die, den Gesetzen ihrer Natur gemäß handelnd, im Vergleich zu uns als Wundertäter erscheinen.[4]) Wenngleich die Wunder die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigen,

[1]) vgl. Monadologie § 6.
[2]) cf. Theodicee P. I § 54, op. ph. pg. 518.
[3]) Pichler I S. 231.
[4]) Theodicee P. I §§ 2, 3, op. ph. pg. 480.

indem sie über alle Erfahrung hinausgehen, so streiten sie dennoch nicht mit dem Urteil des Verstandes in dem Sinne, daß ein innerer Widerspruch in ihnen läge. Bei der Unmöglichkeit der Antagonie unter zwei Wahrheiten kann nach Leibniz zwischen der Offenbarung als einer übernatürlichen Kundgebung Gottes und der Vernunft, aufgefaßt als „die gesetzmäßige Verknüpfung der Wahrheit", kein Widerspruch stattfinden. Beide, die Vernunft sowohl wie die Offenbarung, kommen von Gott her; jene ist gewissermaßen eine „natürliche Offenbarung", diese eine „übernatürliche Vernunft".[1]) Wenn nun die Offenbarung Sätze enthält, die unserem Verstande zu widersprechen scheinen, so hat dieser Widerspruch in unserer beschränkten Auffassung seinen Grund; die Wahrheiten sind deshalb in sich doch nicht widersprechend, sie sind nur für uns unbegreiflich. Leibniz betont es besonders, daß ein von der Vernunft als widerspruchsvoll erkannter Glaubenssatz nie angenommen werden darf.[1]) Man erkennt, daß der Philosoph durch diese Unterscheidung von Über- und Widervernünftig in Sachen der Vernunft und des Glaubens jedem der beiden Faktoren auf dem ihm eigenen Gebiete die Souveränität wahren will, ohne eine Trennung zwischen beiden zu statuieren. Daß diese Unterscheidung im Sinne des Monadensystems berechtigt sei, ist ebenso richtig wie die Behauptung, daß Leibniz von dieser Distinktion oft einen Gebrauch gemacht habe, die „dem Geiste seiner Philosophie widersprach".[2])

Wenden wir den Sinn dieser Ausführung auf das Wunder, unter dem jede übernatürliche Einwirkung Gottes auf den Menschen oder die Natur zu verstehen ist, durch die etwas dem menschlichen Verstande Unbegreifliches bewirkt wird, an, so erhellt, daß auch das Wunder keinen Widerspruch im metaphysischen Sinne enthalten darf, so daß durch selbiges das Wesen eines Dinges negiert würde. Wenn aber durch das Wunder etwas in dem Geschöpfe verursacht wird, wozu seine Natur nicht hinreicht[3]): wird dadurch nicht der Satz der Identität auf den Kopf gestellt? Für den beobachtenden geschaffenen Geist allerdings, der ja nur die Natur eines jeden Dinges insoweit kennt, als sie sich in ihren Wirkungen auf natürlichem Wege manifestiert. Ihm ist es unmöglich, den Zu-

---

[1]) Theodicee, Discours §§ 2, 3; Nouveaux essais I, IV cp. 10 § 19, op. ph. pg. 377 b.

[2]) vgl. Fischer, Gesch. d. Philosophie S. 568 f.

[3]) vgl. Brief an Basnage, op. ph. pg. 150—154, § 3.

sammenhang zwischen den wunderbaren Vorgängen und der natürlichen Entwicklung, die beide in der ursprünglichen Weltordnung vorgesehen sind, zu erkennen. Bei der Beurteilung des Glaubens an Wunder bei Leibniz darf nicht außer acht gelassen werden, daß diese, wie auch alles Natürliche in den Weltplan aufgenommen sind, daß mithin diejenigen Wesen, die eine übernatürliche göttliche Einwirkung erfahren, kraft ihrer Natur gleichsam die göttliche Betätigung erfordern. Weshalb freilich die „vollkommenste unter allen möglichen Welten" so geschaffen ist, daß ihr Bestand und ihre Entwicklung ohne ein Eingreifen der Gottheit, das als solches dem Geschöpfe unverständlich bleibt, nicht möglich ist, das ist eine Frage, die unser Autor nicht befriedigend gelöst hat, die vielmehr durch den Hinweis auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Ratschlüsse ziemlich einseitig abgefertigt wird.

B. Die Lehren der Offenbarung und Theologie.

I. Hinsichtlich der Welt:

a) Schöpfung.

Hinsichtlich des Ursprungs aller Dinge weiß sich Leibniz im Einverständnisse mit dem ersten Satze der Bibel, der durch seine creatio de nihilo anderen natürlichen Erklärungsversuchen, die dieses Dogma umgehen wollen, die Spitze abbricht. Der Verfasser der Theodicee will sowohl die Freiheit Gottes bei Setzung der Welt wahren, als auch das kirchliche Dogma von der absoluten Schöpfung rechtfertigen.[1])

Trotz der Gebundenheit Gottes an die Realisierung der besten Welt, die kraft der göttlichen Attribute der Allmacht, Weisheit und Güte gefordert[2]) wird, bestreitet Leibniz die Notwendigkeit der Schöpfung als einer Entäußerung Gottes, an sich sowohl, als die notwendige Schaffung der besten Welt, wie sie von Bayle als Konsequenz aus dem leibnizischen System dem Autor gegenüber vertreten wird. Gemäß der Unterscheidung einer metaphysischen und moralischen Notwendigkeit, welch' letztere die Freiheit nicht

[1]) cf. Theodicee P. II § 230, op. ph. pg. 275; Theodicee P. I § 52, op. ph. pg. 517.

[2]) cf. De rerum originatione radicali 1697, op. ph. pg. 148a; cf. pg. 191.

aufhebt, kann man sich in der Kontroverse des Leibniz mit Bayle auf Seite des ersteren stellen. Da nämlich die Nichtschöpfung der Welt an sich keinen innern Widerspruch enthielte, so ist ihr Dasein nicht von absoluter, metaphysischer Notwendigkeit. Weil aber ihr Nicht- und Anderssein eine Unvollkommenheit oder „moralische Ungereimtheit“ involvierte, so ist sie moralisch notwendig und determiniert,[1]) wodurch aber die freie Bestimmung nicht verneint wird, da zu dieser das Nichtvorhandensein metaphysischer oder logischer Notwendigkeit hinreicht.

Was die Schöpfung aus Nichts angeht, so suchte Leibniz die Vernünftigkeit des Glaubens an dieselbe mit Hilfe der Mathematik nachzuweisen, wie er selbst sagt, zu dem Zwecke, „die Heiden von diesem Dogma, das ihm einer der Hauptpunkte des christlichen Glaubens ist, zu überzeugen“.[2])

Der Umstand, daß Leibniz die Weltschöpfung, wie auch noch andere Wunder, die sich Gott vorbehalten hat, zu den Wahrheiten rechnet, von denen der Mensch wohl das ‚ὅτι‘, aber nicht das ‚διότι‘ verstehen kann, entbindet ihn nicht von der Pflicht, die innere Möglichkeit derselben nachzuweisen. Es fragt sich, wie der Begriff der Schöpfung als transeunter Tätigkeit im Prinzip der Monadenlehre, in welcher es eine andere als immanente Tätigkeit nicht gibt, auf das Hervorgehen der Welt aus Gott angewandt werden kann. Mit der Einfachheit und der daraus folgenden Unteilbarkeit kommt den Monaden dem Wesen nach ewige Dauer zu. Als realiter gleichzeitige, sich gegenseitig ausschließende Substanzen sind sie beschränkt und können weder von Ewigkeit her existierend gedacht werden, noch den Grund für ihr Dasein in sich selber haben. Und weil ein Entstehen und Vergehen der einfachen Monaden auf natürlichem Wege nicht möglich ist, so bleibt nach der Argumentation des Leibniz nur die Annahme übrig, daß sie „mit einem Schlage“ beginnen und enden können, was nur durch Erschaffung und Vernichtung durch Gott, d. h. durch ein Wunder möglich ist.[3]) In dieser Anwendung des Begriffes der Schöpfung und der aus derselben folgenden Erhaltung ein

---

[1]) Theodicee P. II § 201, § 230; über die moralische Notwendigkeit bei der Weltschöpfung vgl. §§ 248, 218, 230, 238 u. a. der Theodicee.

[2]) vgl. Guhrauer, Leibnizens deutsche Schriften Bd. 1 S. 401—407; Vgl. auch ebenda Leibnizens „Imago creationis“ (S. 402).

[3]) vgl. Monadologie § 6.

Hauptmoment für die „unphilosophische Haltung des Systems“ [1]) statuieren bedeutet eine vollständige Verkennung des leibnizischen Standpunktes. Freilich sind die Monaden ihrem Begriffe nach ungeworden und unvergänglich und deshalb ewig; und es besteht demnach ein gewisser Widerspruch zwischen dem Wesen der Monaden als ewiger Substanzen und ihrer Überführung ins Dasein. Aber eben diesen Gegensatz will Leibniz durch die Realisierung auf dem Wege des Wunders überwinden, da es doch vor allem gilt, die Existenz der Monaden, denen doch die Absolutheit nicht zukommt, zu erklären. Wer ferner wie Leibniz die Dinge auf dem Wege der Schöpfung entstehen läßt, muß sich auch zur Notwendigkeit der Erhaltung bekennen, denn Schöpfung und Erhaltung sind korrelative Begriffe. Wie denkt sich Leibniz den Prozeß der Weltverwirklichung? Aus den unendlichen Verbindungen der idealen Möglichkeiten, die alle mit gleichem Rechte nach dem Dasein streben, wird schließlich diejenige Kombination realisiert, welche die größtmögliche Vollkommenheit aufweist.[2]) Da nun die Region dieser Ideen der göttliche Verstand ist, so spielt sich vor diesem der Wettstreit ab, der mit der Verwirklichung der vollkommensten Kombination endet, ja enden muß. So der Optimismus, der zur Notwendigkeit der Schöpfung der besten Welt führt, falls nicht gegen eines der drei bekannten göttlichen Attribute verstoßen werden soll. Die Unterscheidung zwischen metaphysischer und moralischer Notwendigkeit, derzufolge Gott bei der Schöpfung nach letzterer, also mit Freiheit handelt, ist nicht ohne Bedenken. Läßt man als Grund für die Schöpfung überhaupt den Willen Gottes gelten, insofern es bei ihm stand, zu schaffen oder nicht zu schaffen, so muß man ihn doch bei dem einmal gefaßten Entschlusse, zu schaffen, unbedingt an die Realisierung der besten Welt binden; kraft seines Wesens, dem die höchste Vollkommenheit zukommt, kann Gott nach dem Prinzip „res sicut est et agit“ nur auf die vollkommenste Weise schaffen. Diese Notwendigkeit der „besten“ Schöpfung, die kraft der göttlichen Natur gefordert wird, als eine moralische zu bezeichnen, wird schwerlich möglich sein, da doch das Gegenteil nur im Widerspruch mit dem göttlichen Wesen, also absolut unmöglich ist. Wie will unser Autor überhaupt noch von einem Willen Gottes bei Setzung der Welt sprechen

[1]) vgl. Dühring, Krit. Gesch. d. Philos. S. 350.

[2]) De rerum originatione radicali 1697, op. ph. pg. 147.

dürfen, da doch seinem System gemäß die ewigen Wesenheiten unabhängig vom Willen im Verstande der Gottheit existieren? Das Gesetz vom zureichenden Grunde, dessen universelle Geltung so betont wird, macht eine andere Schöpfung unmöglich, um so mehr noch, als die „ratio sufficiens“ im leibnizischen System identisch ist mit der „lex melioris“. Indem Leibniz einen Mittelweg sucht zwischen dem Indifferentismus und der absoluten Bestimmtheit und diesen in seiner „moralischen Notwendigkeit“ findet, die in sich die beiden Prädikate der Bestimmtheit und Freiheit gleichzeitig vereinen soll, ist es ihm doch in der Anwendung dieses Begriffes im Spezialfalle unmöglich, im Prinzip dem absoluten Determinismus zu entgehen. Insofern allerdings Leibniz im Anschlusse an Spinoza unter Freiheit „vernunftgemäßes Handeln“ versteht, das durch die Deutlichkeit der Vorstellungen bedingt ist,[1]) ist bei Gott, als reinem Geiste und höchster Vernunft, die größte Freiheit, d. h. die höchste Selbstbestimmung vorhanden. Es leuchtet ein, daß dieser Freiheitsbegriff in gleicher Weise die Art der Schöpfung unwandelbar bestimmt.

Nicht geringen Staub hat unter den Darstellern und Kritikern der leibnizischen Philosophie die Akkommodation des Autors an die biblische Lehre von der Schöpfung aus Nichts aufgewirbelt. Wie konnte Leibniz, der die Dinge als Emanationen, Effulgurationen der Gottheit bezeichnet, dieses Hervorgehen mit dem Dogma der Theologie, das die Welt durch den allmächtigen Schöpferwillen aus Nichts ins Dasein gelangen läßt, vereinen? Die Theologie verlangt die Schöpfung; die Philosophie möchte den Übergang der Idealmonaden zur Realität als ein Emanieren aus der Urmonas hinstellen. Dieser Widerstreit zwischen dem theologischen Interesse der Schöpfung und dem philosophischen der Emanation bringt es mit sich, daß die Aussprüche Leibnizens über die Art des Ursprunges aller Dinge je nach der größeren Einwirkung des philosophischen oder theologischen Moments im Sinne einer Emanation oder Schöpfung gehalten sind, deren Gegensatz kein geringerer ist als der der pantheistischen und theistischen Weltanschauung. Je nachdem auf das eine oder andere Moment der Schwerpunkt gelegt wird, erhält das System ein pantheistisches oder theistisches Gepräge. Dennoch kann man in dem Versuch des Autors, die

---

[1]) cf. ph. pg. 191. Plus on est parfait, plus on est déterminé au bien et aussi plus libre en même temps.

Schöpfung aus Nichts mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen, keine bloße Akkommodation an die Lehre der Offenbarung erblicken, zu der sich Leibniz habe verleiten lassen trotz der Erkenntnis des Widerspruchs zwischen der Überführung der ewig fertigen Wesenheiten zum realen Dasein und einer absoluten Schöpfung.

Gewöhnlich wird die creatio ex nihilo als Gegenstück genommen zu der ewigen Materie, welche die Gottheit nach der Lehre Platos bei der Setzung der Welt vorfand, und an die sie deshalb gebunden war. Ein Vergleich zwischen dieser Materie des griechischen Philosophen und den ewigen Wesenheiten bei Leibniz mag vielleicht am Platze sein. Beide sind unabhängig vom Willen Gottes. Während aber die ewigen Wesenheiten idealiter im göttlichen Verstande existieren, offenbart sich die platonische Materie als eine äußere Macht, die das Wirken des Weltbildners in bestimmten Grenzen hält. Wie bei letzterer der Grund aller Unvollkommenheit und Schwäche, der Stoff, bei Hervorbringung der Welt bereits realiter vorhanden ist, so ist nach Leibniz Gott genötigt, Wesenheiten in Existenz überzuführen, die in sich idealiter den Keim alles Unvollkommenen involvieren. Als Wesenheiten beschränkter Kreaturen, als die Urbilder alles dessen, was wirklich werden soll, enthalten die ewigen Möglichkeiten in potentia auch die Materie, wenngleich auch nur als Phänomen, so doch als ein solches, welches mit der notwendigen Unvollkommenheit des zu Schaffenden unfehlbar gegeben ist. Bei beiden Annahmen kommt dasselbe Resultat[1]) heraus, eine Welt mit einer Fülle von Übeln, für die aber sowohl in dem einen wie in dem andern Falle die Gottheit nicht verantwortlich gemacht werden kann. So die eine Seite. Auf der anderen ist zwischen dem Demiurg und dem Weltschöpfer bei Leibniz dennoch ein großer Unterschied. Insofern die ewigen Wesenheiten idealiter im Verstande Gottes existieren und so keine außer ihm befindliche, widerstrebende Macht repräsentieren, kann Leibniz auch im Sinne seiner Philosophie behaupten, daß bei der Weltschöpfung „nichts außer oder neben Gott“ anzunehmen sei.[2]) Dabei bleibt der Widerspruch zwischen

---

[1]) vgl. Spicker, Versuch eines neuen Gottesbegriffs 1902 S. 267 ff.

[2]) Leibniz akzeptiert die Schöpfungslehre des Anselmus von Canterbury. Der Ausdruck aus „Nichts“ will besagen, daß die Dinge vor ihrer Schöpfung in keiner Beziehung ein reales Sein hatten. Dafür aber haben sie von Ewigkeit her ein ideales Sein in dem göttlichen Verstande. (Vgl. Stöckl, Lehrbuch d. Philosophie, Mainz 1870, S. 363.)

der Überführung der idealen Möglichkeiten in die Wirklichkeit auf dem Wege der „Emanation“ und der Annahme der „Schöpfung aus Nichts“ dennoch bestehen, zumal da das Verhältnis der verwirklichten, von Ewigkeit her möglichen Monaden, die durch fortwährende Ausblitzungen der Gottheit entstehen, und der auf dem Wege der Schöpfung hervorgebrachten Kreaturen, in Hinsicht auf den Urheber ein durchaus verschiedenes ist. „Die Dinge, die aus einem schrankenlosen Wesen willenlos emanieren, sind keine Kreaturen; sie sind Akzidenzien, wie die Modi in der Lehre Spinozas.“ [1]) Wie sollen aus der Urmonas, als rein geistigem, mithin absolut einfachem Wesen, auf dem Wege der Emanation von ihr verschiedene Wesen ausgehen können, da es einem einfachen Wesen doch unmöglich ist, sich in eine Vielheit und Verschiedenheit von Dingen zu zerspalten. Der Emanationstheorie zufolge ist alles nur eine Variation, Erscheinungsform des göttlichen Urwesens, vergängliche Formen, in die sich die Ursubstanz ohne Selbstbestimmung kleidet. Die Schöpfungslehre fordert notwendig eine Betätigung des göttlichen Willens, insofern die Wahl da ist zwischen Schaffen und Nichtschaffen, mag auch bei dem einmal gefaßten Beschlusse zur schöpferischen Wirksamkeit die Art des Hervorzubringenden bis ins Einzelnste bestimmt sein. Man sieht, daß ein Kompromiß zwischen theologischer und philosophischer Anschauung in diesem Punkte bei Leibniz nicht berechtigter ist, als der zwischen Theismus und Pantheismus, und das Urteil Feuerbachs,[2]) „in der Erschaffung der Welt aus einem bloßen Willensakte“ und überhaupt in dem Verhältnis Gottes zur Welt „trete die Differenz zwischen der Theologie und Philosophie am schlagendsten hervor“, auf Leibniz mit gewissem Rechte angewandt wird.

b) Erhaltung.

Die erhaltende Tätigkeit Gottes in Rücksicht auf den Fortbestand der Welt wird von Leibniz wiederholt als „stetige Neuschöpfung, creatio continua“ bezeichnet, die nicht nur hinsichtlich der Substanz, sondern auch in bezug auf die Tätigkeit statthabe.[3]) Damit scheint die Stelle, Gerhardt IV S. 588, allerdings in Widerspruch zu stehen, da hiernach die göttliche Tätigkeit im Sinne

[1]) vgl. Fischer, Gesch. d. Philosophie S. 611; vgl. Sengler, Idee Gottes I S. 297 ff.

[2]) vgl. Feuerbach, Gesch. d. Philos. S. 114; vgl. auch S. 237—39.

[3]) Theodicee P. I §§ 27, 32, 391, 388, 385, op. ph. pg. 511—513.

einer conservatio, einer „Erhaltung jener selbstätigen Kraft“ zu fassen ist, „die das eigentümliche Wesen der Substanz ausmacht, aus der die Modifikationen fließen“. Bayle gegenüber gibt Leibniz einerseits zu, daß seinen Argumentationen zufolge „das Geschöpf nicht neben Gott zu seiner Erhaltung mitwirke“, anderseits findet er doch keinen Grund für die Verneinung der Mitwirkung der Geschöpfe bei der „Hervorbringung eines andern Dinges, besonders der inneren Tätigkeit“.[1]) Leibniz warnt besonders davor, „durch Ableugnung der Tätigkeit bei den geschaffenen Substanzen“ die Substanzen mit den Akzidenzien zu verwechseln, da dies zum Spinozismus führe. Das ist der besondere Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen, daß ersterer „Substanzen aus Nichts hervorbringt, die Substanzen aber durch Veränderung ihrer Grenzen Akzidenzien hervorbringen“. Trotz dieser Betonung der den Substanzen wesentlich zukommenden Selbstbetätigung geht der Autor so weit, daß er alles Wirkliche, sowohl im Sein wie im Handeln mittelbar und unmittelbar von der Gottheit abhängig sein läßt, „da von dieser alles herkomme, soweit es einige Vollkommenheit enthält“.[2]) Wir begegnen so einem Schwanken des Philosophen in der Ausdehnung der Notwendigkeit der beständigen Erhaltung und Mitwirkung Gottes in Hinsicht auf das Fortbestehen der Substanzen ex- oder inklusive der Modifikationen derselben. Dabei wird die Unterstellung, daß die göttliche Mitwirkung etwa im Sinne einer Korrektion aufgefaßt werde, energisch abgewiesen, da diese Annahme der Unwandelbarkeit der göttlichen Ratschlüsse und der prästabilierten Harmonie zuwiderlaufe.[3]) Aber möchte man fragen: Wird nicht durch die Annahme einer ursprünglichen Einrichtung, durch die für alles auf das beste gesorgt wurde, die göttliche Vorsehung und Weltregierung überflüssig und nutzlos? Unser Autor hat das Gegenteil behauptet. Obschon jeder folgende Zustand der Kreatur im vorhergehenden enthalten ist, so folgt er doch aus dem gegenwärtigen nicht ohne die Beihilfe Gottes.[3]) Wenngleich so das Geschöpf in allem von der Gottheit abhängig ist, darf man keineswegs die Gottheit „zum einzigen handelnden Wesen machen“; jede wirkliche Substanz ist die „wirkliche unmittelbare Ursache ihres ganzen innern Handeln und Leidens“,

---

[1]) Theodicee P. III §§ 391, 393, 395.

[2]) cf. Causa Dei §§ 9/10.

[3]) cf. Op. ph. pg. 722; lettre à Bourguett III; Principes de la nature et de la grâce § 9, op. ph. pg. 716 b; Systême nouveau § 18, op. ph. pg. 127.

und der Mensch ist gleichsam ein „kleiner Gott“ in seiner eigenen Welt oder in seinem „Mikrokosmos, den er nach seiner Weise regiert“.[1])

Wie sollen diese auf den ersten Blick so entgegengesetzten Ausführungen miteinander zu versöhnen sein? Feuerbach spottet über die „substantiellen Kräfte“, die zu ihrer Existenz und Tätigkeit des fortwährenden göttlichen Einflusses bedürfen, da doch gerade die selbständige Tätigkeit das Wesen der leibnizischen Substanz ausmache.[2]) Wenn die Monaden nur durch Vernichtung durch die Gottheit enden können, was nur durch ein Wunder möglich ist, wie ist denn damit die Behauptung zu vereinen, daß sie zu ihrem Fortbestande gleichzeitig der stetigen göttlichen Neuschaffung bedürfen? Leibniz statuiert eine indirekte und direkte Erhaltung; erstere, insofern die Gottheit nicht von dem ihr zustehenden Rechte der Annihilation Gebrauch macht, letztere, insofern ohne dieselbe die Dinge in das Nichts versinken würden. Diese beständige Erhaltung ist nur die notwendige Folgerung aus der absoluten Schöpfung. Wie das Dasein der endlichen Monaden seinen zureichenden Grund in der Schöpfung findet, so erscheint die natürliche Betätigung der von Anfang mitgegebenen Kräfte in Ansehung Gottes als eine fortdauernde Erhaltung durch diesen. Durch die notwendige Forderung des höchsten Wesens ist die Abhängigkeit alle Geschaffenen von diesem im Sein und Handeln bedingt. Wie die Verwirklichung der ursprünglichen wundervollen Harmonie nur von einem allweisen und allmächtigen Gotte herrühren kann, so ist der fortdauernde Zusammenhang alles Geschaffenen nur aus der fortwährenden Erhaltung durch den Schöpfer zu begreifen. So ist, alles auf die Gottheit bezogen, ein Entstehen, Fortbestehen und Tätigsein der Monaden ohne den göttlichen Beistand undenkbar. Die Gottheit ist das Alpha und Omega; ohne sie sind die Monaden überhaupt nichts. Man erkennt, daß die Hauptschwierigkeit darin liegt, diese Abhängigkeit der Kreatur mit dem metaphysischen Begriffe der Monade als substantieller Kraft in ein harmonisches Verhältnis zu bringen, eine Schwierigkeit, die durch die Unterscheidung eines theologischen und philosophischen Gesichtspunktes,[3]) von dem aus die Monaden beurteilt werden, nur unvollständig gehoben ist.

[1]) cf. Theodicee § 400, § 147 (P. I).

[2]) vgl. Feuerbach, Gesch. d. Phil. S. 109/10; vgl. Hoffmann, Einleitung zu Baaders Werken Bd. 2 S. 29.

[3]) vgl. K. Fischer, Gesch. d. Philosophie Bd. 2 1867 S. 507 f., 672 f.

2. Hinsichtlich des Menschen.

a) Erschaffung und Sündenfall (Teufelsglaube).

Wie die Schöpfung aus Nichts nimmt Leibniz auch die biblische Lehre von der Abstammung des Menschengeschlechtes von einem Paare an. Obwohl aus der unendlichen Zahl der möglichen Adame der beste zum Dasein gelangt, übertritt dieser doch das göttliche Gebot und verfällt damit der Strafe. Leibniz hält den Bericht der hl. Schrift über die Sünde des ersten Menschen „mit der Natur der Dinge für durchaus vereinbar".[1]) Es handelt sich um den Nachweis, daß der Mensch die Sünde mit freiem Willen begangen hat, denn ohne Freiheit kann von einer moralischen Verantwortlichkeit nicht die Rede sein. Auf Grund der eigentümlichen Definition der Freiheit[2]) ist es Leibniz denn auch möglich, die Sünde als frei gewollte und begangene zu bezeichnen. Den gewöhnlichen Begriff der Freiheit als Willkür und grundloses Handeln vermag Leibniz nicht zu akzeptieren. Ihm ist Freiheit gleichbedeutend mit Bestimmtheit durch das eigene Wesen, und diese ist proportional dem Grade der Vollkommenheit.[3]) Es drückt der Seele nicht den Stempel der Unvollkommenheit auf, daß sie durch eine klare und bestimmte Vorstellung einer Wahrheit zur Anerkennung derselben genötigt wird; es wäre ein großes Glück für sie, wenn sie nur solche Vorstellungen hätte, die kraft ihrer Eigenschaft mit Notwendigkeit Zustimmung verlangen. Das Wesen des menschlichen Willens besteht nun in dem „Bestreben, nach dem Urteil des Verstandes zu handeln". Leibniz hat zu erklären, warum der Wille nicht immer der Vernunft folge, und er begründet diese Erscheinung durch die Einmischung der verworrenen Eindrücke der Sinne, die das Urteil des Verstandes durchkreuzen.[4]) Übrigens wird durch den Verstand der Wille keineswegs seiner Freiheit beraubt, denn „auch die stärksten Einwirkungen des Verstandes hindern nicht, daß die Willensbetätigung eine kontingente sei", auf Grund der bekannten Distinktion der Notwendigkeit.[5]) Unser

---

[1]) cf. Theodicee P. III §§ 273—277, op. ph. pg. 586/87; vgl. auch §§ 110—113, op. ph. pg. 532/33.

[2]) Zur Lehre über die Freiheit vgl. §§ 44—52, § 371, § 311 der Theodicee; vgl. auch op. ph. pg. 191, 517; vgl. Brief an Coste, op. ph. pg. 448 b.

[3]) vgl. Theodicee § 319; cf. op. ph. pg. 252 a.

[4]) vgl. Theodicee § 311.

[5]) vgl. Theodicee P. I § 43; vgl. auch Nouveaux essais S. 263 op. ph.

Autor fühlt sich in betreff seiner Lehre vom Willen im Einverständnis mit dem thomistischen[1]) Freiheitssystem, das trotz der allgemeinen Determiniertheit die Freiheit und Verantwortlichkeit aufrechtzuhalten sucht. Dabei hat die Unterscheidung zwischen „inklinierenden" aber „nicht nezessitierenden" Gründen, kraft deren die Kontingenz der menschlichen Willensentschlüsse gerettet werden soll, kaum die Macht, den aus den Prinzipien des Systems sich ergebenden Determinismus zu mildern. Gründe, die derart inklinieren, daß der Entschluß, zu dem sie geneigt machen, schließlich immer ergriffen wird, nichtsdestoweniger aber nicht zwingend sein sollen, sind wenig geeignet, Beifall zu finden.

Obschon Leibniz den Indeterminismus als eine „Chimäre" verwirft und sich offen zum Determinismus bekennt, ist er doch weit davon entfernt, diese Bestimmtheit alles Geschehens als eine fatalistische gelten zu lassen. Im Gegenteil behauptet er, „sein System nötige zu dem Geständnis, daß wir nicht nur scheinbar frei, sondern umgekehrt nur zum Scheine gezwungen seien".[2]) Insofern eine äußere Einwirkung auf die Monaden unmöglich ist, die aus der prästabilierten Harmonie und dem Wesen der Monaden folgende Bestimmtheit nur eine moralische Notwendigkeit konstituiert, welche die freie Betätigung nicht verneint, kann von einem Fatalismus auch nicht die Rede sein. Wenn auch dem Monadensystem zufolge alles unabänderlich geregelt ist, so stammt doch diese Determination aus dem eignen Innern der Monaden, ist alles des Menschen eigene Tat, insofern seine Natur von ihm erfordert, daß die Betätigung so und nicht anders sei, während eine Bestimmung durch einen Einfluß von außen nur mit Widerstreben stattfinden kann. Die eigentümliche Definition des Freiheitsbegriffes gibt unserm hervorragendsten Vertreter der optimistischen Weltanschauung eine besonders brauchbare Waffe in der Polemik mit dem Skeptiker Bayle in die Hand, der aus der Unabänderlichkeit der göttlichen Ratschlüsse und der Konstitution des Menschen im Prinzip der Monadenlehre und prästabilierten Harmonie die Notwendigkeit des Sündenfalles folgert. Nach der Argumentation des Leibniz war nämlich die Sünde ja nicht notwendig in dem Sinne, daß ihr Nichteintreten einen innern Widerspruch enthalten hätte, „da es auch mögliche Pläne Gottes gab, nach denen die

[1]) op. ph. pg. 191.
[2]) Système nouveau, op. ph. pg. 128.

ersten Menschen nicht zu sündigen brauchten".[1]) In dem Briefe an den Jesuiten des Bosses[2]) vom 8. 2. 1711 wird auch die moralische Notwendigkeit zur Sünde bei Adam bestritten und nur eine „gewisse vorherrschende Neigung zur Sünde", eine „Art Prädetermination" statuiert, durch die aber weder die Zufälligkeit noch die Freiheit zerstört werde, denn „die Bestimmtheit des Willens hindere an und für sich genommen nicht, daß der Mensch sich der Sünde enthalten könne" und im entgegengesetzten Falle strafbar werde.[3])

Hinsichtlich der Ursache der Sünde wird unterschieden zwischen dem freien Willen als „nächster" und der ursprünglichen Unvollkommenheit der Geschöpfe als „ersterer" und „entfernterer" Ursache, die sich in den ewigen Ideen vorgestellt findet.[4]) Bald aber ist die „wahre Wurzel" des Sündenfalles doch wieder die Beschränktheit der Kreatur, „die zur Folge hatte, daß die Sünde in der besten der möglichen Folgen der Dinge mitenthalten war".[5]) Um nun die Gottheit von dem Vorwurf der alleinigen Ursache der Sünde zu befreien, als welche sie als die Urheberin der menschlichen Natur, soweit in dieser Realität vorhanden ist, erscheinen müßte, in reinen Negationen, Privationen, als welche die Beschränktheit der Kreatur sich darstellt, eine positive Ursache nicht begründet liegen kann, wird zu den obigen Unterscheidungen noch die von „primären" und „sekundären" Ursachen hinzugefügt, durch die den Privationen, die zur Hervorbringung des Beschränkten in der Kreatur beitragen, eine gewisse Realität zuerteilt wird; sie sind „sekundäre Ursachen, die in Kraft der ersten, Gott, handeln".[6]) Für diese in ihrem Wesen begründete Beschränktheit sind die Kreaturen aber selbst verantwortlich, und deshalb fallen auch die aus ihnen sich ergebenden Unvollkommenheiten in physischer und moralischer Beziehung nicht auf Gott als Ursache zurück, denn bei der Überführung zum Dasein hat die ideale Natur der Monaden keine Wesensänderung erfahren.

Wenn auf diese Weise die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun und Lassen gerettet ist, worin besteht dann dem Monadensystem zufolge das moralische Übel, das Böse, die Sünde?

---

[1]) vgl. Theodicee § 233.
[2]) Gerhardt II S. 419; vgl. Pichler I S. 322.
[3]) vgl. Theodicee § 369.
[4]) Theodicee § 288.
[5]) Causa Dei § 79.
[6]) Theodicee § 392.

Wie ist im besonderen die Sünde des ersten Menschen zu verstehen? Wie konnte in der Seele der Eva eine Vorstellung entstehen, welche auf die Sünde hinzielte, wenn dieselbe nicht keimhaft präformiert war, da doch nach Leibniz die spätere Vorstellung in der vorhergehenden enthalten ist? Nun kann man aber nur annehmen, daß in der Seelenmonas des ersten Menschen vor dem Sündenfalle alle Vorstellungen auf das Gute gerichtet waren, weil sonst die Sünde, wenn auch nur in Gedanken, von Anfang an vorhanden gewesen wäre. Wie ist dann aber das Eintreten der Sünde zu erklären, ohne daß das Kontinuitätsgesetz, welches jeden Sprung im Sein und Geschehen verbietet, verletzt wird? Hören wir Leibniz! Der Mensch hatte im Stande der Unschuld allerdings klarere Vorstellungen, die ihn verhinderten, „sich auf das Sinnliche und Partikuläre zu beschränken". Indes muß man annehmen, daß es auch in diesem Zustande einen „Wechsel von Gedanken" gab und sich „der Geist, der nicht immer in seinem Verstande angespannt sein konnte, manchmal zum Genuß von Sinnlichem herabgelassen habe und in einem solchen Zustande von der Sünde überrascht wurde",[1]) so daß man also die Sünde mit Recht von der ursprünglichen Beschränktheit herleitet. Durch die eintretenden Umstände wird diese in der Natur der Geschöpfe begründete Fähigkeit zur Sünde zur Betätigung veranlaßt. Die Sünde gehört demnach gewissermaßen zum Wesen des Menschen. „Ohne die Sünde", sagt Leibniz, „würden wir selbst gar nicht existieren, es wären andere Kreaturen." Wo bleibt aber bei dieser Unmöglichkeit der Abwesenheit des Bösen der wahre Begriff der Sünde, da sie doch aus der Beschränktheit der geschaffenen Wesen mit natürlicher Notwendigkeit resultiert?

Eine andere Schwierigkeit liegt darin, wie die Monade die Gedankensünde in die Tat umsetzen soll, ohne daß eine physische Einwirkung angenommen wird; worin im letzten Grunde die Sünde besteht? Wenn es nach Leibniz keine ausschließenden Gegensätze gibt, alle Übergänge fließende sind, das „Böse nur ein minder Gutes" ist, so erhellt, daß die Sünde im leibnizischen Systeme die ihr gewöhnlich zukommende Bedeutung nicht haben kann. Auf die Vorstellungstätigkeit der Monade angewandt, könnte der Begriff der Sünde nur der sein, daß die Seelenmonas ihre Vorstellungskräfte nur in unvollkommener Weise verwendete, daß sie hinter

[1]) vgl. Pichler, Theologie d. Leibniz I S. 337.

dem ihr gesteckten Ziele zurückbliebe. Ist nun dennoch die Sünde Tatsache, so erhellt, daß auch für sie bei der ursprünglichen Einrichtung hinsichtlich der in Betracht kommenden Momente gesorgt wurde, und daß es bei Annahme einer freien Weltschöpfung schwierig ist, die Gottheit nicht als die alleinige Ursache der Sünde, insofern letztere erst durch die Realisierung der Welt wirklich werden konnte, hinzustellen. „Nur die Beachtung," sagt Leibniz, um die Gottheit von diesem möglichen Vorwurfe zu entlasten, „daß der vollkommen Gute und Weise alle Tugend, alles Glück, dessen der beste Weltplan fähig war, hervorgebracht haben muß, läßt es uns begreifen, wie Gott nicht nur macht, daß der Mensch fallen kann, sondern auch die Umstände derart disponiert, daß sie beitragen zu seinem Falle und er dennoch an der Sünde keine Schuld hat." [1])

Es wird nötig sein, noch einen Blick zu werfen auf die äußere Veranlassung zum Sündenfalle des ersten Menschenpaares, die der Offenbarung gemäß bekanntlich in dem Fall der Engel bestand. Leibniz hat seinen Glauben an das Dasein der bösen Geister zu wiederholten Malen bekannt, und die Macht, die er diesen verworfensten Geschöpfen zuerteilt, ist keine geringe, da er sie vielfach mit den Engeln auf dieselbe Stufe stellt.[2]) In dieser Überzeugung des Leibniz von dem Dasein persönlicher böser Geister hat man einen Beweis dafür gefunden, wie sehr er dem Glauben auch in den populärsten Anschauungen gerecht zu werden sich bemühte.

Welche Stufe im kontinuierlichen Reiche der Schöpfung soll man im Geiste der Monadenlehre dem Teufel und seinem Anhange zuerkennen? Da ihm Verstand und Wille zukommt, müßte er die Stufe einnehmen, die den mit Bewußtsein und Geist ausgestatteten Monaden eignet, in physischer Beziehung also eine bedeutende Vollkommenheit besitzen, der in moralischer die größte Verworfenheit entspräche. Wenn es kein geschaffenes Wesen ohne irgend welche Unvollkommenheit geben kann, so muß auch umgekehrt irgend welche Vollkommenheit vorhanden sein. Und wie es kein Geschöpf geben kann, das sich der Sünde vollständig enthalten könnte, weil die Beschränktheit seines Wesens dies unmöglich macht, so gibt es auch kein Wesen, das so unvollkommen wäre, daß es nichts als sündigen könnte. Weil das Böse in der Unvollkommenheit der

---

[1]) vgl. Theodicee § 239.

[2]) vgl. Theodicee §§ 156/57, § 5, § 273, 274; vgl. Pichler I S. 216.

Vorstellungstätigkeit, aus der das Übergewicht der Leidenschaften über das klare Urteil der Vernunft hervorgeht, begründet ist, so müßte ein solches Wesen, das durchaus böse wäre, offenbar kraft seiner Natur dem Einfluß der verworrenen Ideen widerstandslos preisgegeben sein. Und wenn trotz der Verschiedenheit der Neigungen und Strebungen der einzelnen Willen die moralische Betätigung nach derselben festen Norm beurteilt werden muß, wie auch das Ziel aller Moralität dasselbe ist, das konsequente Verfolgen dieses Zieles notwendig die klare Erkenntnis desselben voraussetzt, diese aber je nach der Menge der sich einmischenden trüben Vorstellungen in ihrer Lauterkeit bedingt ist, so liegt am Tage, daß die mangelhafte Erkenntnis die Ursache des Zurückbleibens auf moralischem Gebiete ist, die vollständige Unfähigkeit moralisch guter Betätigung also in der vollständigen Unkenntnis des Zieles ihre Erklärung fände. Dann wäre aber ein Wesen, welches „bloß böse und daher für immer böse wäre", „entweder ein Wesen ohne alle Realität oder wenigstens ein Wesen ohne alle sittlichen Anlagen und Eigenschaften",[1]) könnte deshalb keiner sittlichen Beurteilung mehr unterliegen. Begnügen wir uns an dieser Stelle mit einem Hinweis auf die Schwierigkeiten, die sich bei Geltung der „lex continui" aus der plötzlichen Wesensverwandlung des „obersten Engels" in das „verworfenste Geschöpf" ergeben, und auf das traurige Los, welches die bösen Geister im Interesse der Harmonie des Ganzen erdulden, einer Harmonie, die, wie sie das Dasein jedes möglichen Vollkommenheitsgrades verlangt, auf die Existenz der gefallenen Engel angewandt, das Dasein jedes möglichen Grades der Verworfenheit zu erfordern scheint. Bedenken wir ferner, daß sich in diesem Sinne die Existenz des Satans mit derselben Evidenz nachweisen ließe wie das Dasein Gottes, wenn nur die sittliche Unzurechnungsfähigkeit mit der physischen Vollkommenheit, die den bösen Geistern in der Leibnizischen Lehre zukommt, in ein harmonisches Verhältnis gesetzt werden könnte,[2]) so erhalten wir eine Erklärung für die geringschätzige Beurteilung, die unser Autor wegen seines Glaubens an die persönliche Existenz der bösen Dämonen erfahren hat.

[1]) Zeller, Deutsche Philosophie S. 142.

[2]) Der größte Gegensatz gegen die Gottheit ist nach Leibniz das Nichts. Mit diesem kann der Teufel aber nicht identisch sein. Alle Stufen zwischen Gott und dem Nichts weisen irgend einen Grad der Vollkommenheit auf. Deshalb ist im Prinzip der Monadenlehre ein Wesen, welches nur böse wäre, ein Unding.

b) Erbsünde.

Die Ausführungen über die Vererbung der Sündenschuld des ersten Menschen auf die Nachkommen stehen im engsten Anschlusse an das System der Fortpflanzung des Menschengeschlechts, die sogen. Präformationstheorie,[1]) nach der die menschlichen Seelen „im Samen und in den Vorfahren bis zu Adam" enthalten waren, seit Anfang der Dinge also mit einem gewissen Organismus ausgestattet waren. Diesen präexistierenden Menschenseelen schreibt Leibniz anfangs nur Empfindungs- und Wahrnehmungsvermögen zu, bis sie bei der Erzeugung des ihnen bestimmten Menschen die Vernunft erhalten, was auf natürlichem oder übernatürlichem Wege geschehen mag, sei es durch eine besondere Kraftäußerung Gottes oder durch eine Art „übertragender Schöpfung". Die letztere Ansicht glaubt der Autor schon deshalb akzeptieren zu dürfen, weil sie im Einklange stehe mit den übernatürlichen Einwirkungen Gottes auf die menschliche Seele, die nach der Lehre der hl. Schrift so zahlreich sind. Gewichtige Gründe werden angeführt für die Verwerfung eines aktuellen Vorherbestehens der Vernünftigkeit, weichen aber bald der Erkenntnis, daß das Vorhandensein einer Vernünftigkeit bei den menschlichen Samentierchen im virtuellen Sinne, gleichsam als eine „Vorherbestimmung und Vorbereitung auf den späteren menschlichen Organismus und die Vernunft", indem sozusagen die „deutliche Darstellung der Ausführung vorangehe",[2]) recht wohl annehmbar sei. Und um sich des Wunders, dessen es bei der Erhebung der bloß empfindenden Seelen zur Vernunft gelegentlich der Zeugung bedarf, zu entschlagen, gibt der Philosoph schließlich die wesentliche Verschiedenheit zwischen den menschlichen und den übrigen Samentierchen, die durch die Präformation der Vernünftigkeit konstituiert wird, gegen die er sich anfangs so gesträubt hat, zu.[3]) Daß also „die Vernunft der Nachkommen Adams bei dessen Sünde gar nicht dabei gewesen sei, und so weder der Wille noch der Verstand der Nachkommen an der Versündigung den geringsten Anteil genommen habe",[4]) ist eine Behauptung, die nur bei ausschließlicher Beachtung der frühesten Annahmen des Autors, die

---

[1]) Über den Ursprung der Seelen vgl. Theodicee P. I § 91; Causa Dei §§ 81—85; Theodicee §§ 86—91, §§ 397/98.

[2]) cf. Causa Dei § 82; vgl. hierzu Theodicee §§ 396/97.

[3]) Theodicee § 397.

[4]) So bei Pichler, Theol. d. Leibniz I S. 343.

später eine wesentliche Änderung erfuhren, möglich ist. War auch die Vernunft nicht explizite und realiter vorhanden, so waren doch alle Bedingungen zu ihrer spätern Entwicklung gegeben. Im Prinzip der prästabilierten Harmonie und allgemeinen Präformation läßt sich überhaupt nicht einsehen, weshalb die Vernunft allein eine Ausnahme machen sollte, da doch alle anderen Keime der späteren Entwicklung vorhanden sind. Da die Erteilung der Vernunft an die animalisch bereits verdorbene Seele bei der Erzeugung des Menschen einen unerklärlichen Einfluß des Körpers auf die Seele voraussetzt und zudem nur auf dem Wege des Wunders möglich wäre, dessen sich Gott nach Leibniz nicht überflüssigerweise bedient, so ist die Annahme der Präformation der Vernünftigkeit im obigen Sinne jedenfalls die dem System gemäße. Abgesehen von der Schwierigkeit, welche die behauptete Infektion der menschlichen Seelen im Präexistenzialzustande infolge der Stammsünde in sich birgt, hat die Lehre von der Erbsünde im Geiste des monadologischen Systems mit der ursprünglichen Präformation und Prästabilation alles Wirklichen, bei Beachtung der Voraussetzung, daß der Mensch für die Unvollkommenheiten seines Wesens und den sich hieraus ergebenden üblen Folgen selber die Verantwortung trägt, kaum noch etwas so Ungeheuerliches an sich. Lag in Adam das ganze Menschengeschlecht dem Keime nach vor, repräsentierte also der erste Mensch die Gesamtheit, so ist die Ausdehnung der Verantwortlichkeit für das Tun und Lassen dieses Repräsentanten auf die Repräsentierten nicht so unverständlich. Außerdem besteht das Wesen der Erbschuld in einer Infektion, die ihre schlimmen Folgen vermöge einer natürlichen Wirkung herbeiführt; sie ist eine Vererbung, mit der es sich verhält wie mit der Trunksucht, unter deren üblen Nachwirkung die Nachkommenschaft zu leiden hat.[1]) In der Detaillierung dieser verderblichen Folgen der Erbsünde vertritt Leibniz die Ansicht der Offenbarung von dem geistlichen Tode, der Schwächung des menschlichen Willens und der Verdunkelung des Verstandes, sowie der Verminderung der natürlichen Kräfte.[2]) Gleichwohl hat die Umgestaltung alles Geschaffenen als Folge der Sünde bei unserem Autor nicht die Bedeutung der wesentlichen Umänderung gemäß der Offenbarung, da ja dem Monadensystem zufolge der Mensch von Anfang an nicht

[1]) vgl. Theodicee §§ 112, 126.
[2]) vgl. Theodicee § 277.

die Vollkommenheit des paradiesischen Adams besaß. So sind insonderheit der Tod, der in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung auf die Monaden nicht anwendbar ist, und der Schmerz keine Folgen der Sünde, da Freude und Leid mit der Natur eines unvollkommenen Wesens unzertrennlich und notwendig verbunden sind, wenngleich es durchaus vernünftig ist, eine Zunahme des Schmerzes, der Leiden, auf Grund der allgemeinen Schwächung der Natur anzunehmen, so daß sich in dieser Hinsicht das physische Übel auf das moralische als seine Ursache,[1]) wenn auch nicht ausschließlich, reduziert.

c) Erlösung (Menschwerdung, Trinität).

In der Erbsünde ist die Notwendigkeit der Erlösung begründet, die durch das Sühnopfer des menschgewordenen Gottessohnes in Erfüllung ging. Als „das zur höchsten Stufe", der Vereinigung mit Gott, ja der Gottgleichheit gelangte Geschöpf, mußte der Gottmensch in der „besten Folge der Dinge" enthalten sein.[2]) Leibniz hat die Göttlichkeit des historischen Jesus nie bezweifelt und an diesem Fundamentaldogma des Christentums nie den leisesten Widerspruch gefunden.[3]) Freilich muß man sich bei der Erklärung der wahrhaften Mysterien mit einer auf „Analogien beruhenden Einsicht"[4]) begnügen, da sie letzten Endes für den Menschenverstand undurchdringliche Geheimnisse bleiben, und es ist das beste, sich so streng wie möglich an der Offenbarung zu halten und sich mit der Aufstellung von Hypothesen zu begnügen.[5]) Zu bemerken ist noch, daß Leibniz auch die Tradition nicht unterschätzt, wie aus seiner Antwort auf den 7. Einwurf des Wissowatius gegen die Trinität hervorgeht.[6]) Besonders erhellt, daß unser Autor die Möglichkeit der Offenbarungswahrheiten, speziell der Mysterien, weniger direkt beweisen will, als dieselben nur mehr indirekt an der Hand seines Systems durch Widerlegung der Einwürfe von dem Vorwurf der Widersinnigkeit, mithin absoluten Unmöglichkeit, zu reinigen sucht. Nach Guhrauer war Leibniz weit

---

[1]) vgl. Theodicee § 378.

[2]) Causa Dei § 49.

[3]) Theodicee, Vorwort § 3; op. ph. pg. 468 b, 469 a; vgl. Pichler I S. 348.

[4]) Discours de la foi etc. § 54.

[5]) vgl. Pichler, Theologie d. Leibniz I S. 350.

[6]) vgl. Lessings Werke IX S. 276.

davon entfernt, für seine Philosophie das Prädikat des Christlichen im positiven Sinne, im Sinne der Gnostiker und einiger Scholastiker, zu beanspruchen. „Die Argumentation für das Prädikat des Christlichen bei der Leibnizischen Philosophie", sagt dieser Biograph unseres großen Mannes, „wird immer eine negative, gleichsam polizeiliche sein": „daß sie dem Christentum nicht zuwider sei."[1]) Und von diesem Standpunkte aus ist die Rechtfertigung der Geheimnisse der Offenbarung zu betrachten, ohne daß man darin eine bloße Akkomodation an den Glauben der positiven Religionen, denen Leibniz „die Mysterien nicht habe rauben wollen,"[2]) zu erblicken braucht. Die Vernünftigkeit des Glaubens an Geheimnisse steht und fällt mit der Anerkennung und Verwerfung von Wahrheiten, die über unsere Vernunft gehen, ohne derselben deshalb zu widersprechen. Leibniz, der das Dasein höherer Vernunftwesen über dem Menschen annimmt, der es ohne Bedenken ausspricht, daß manches „über unsere gegenwärtige Vernunft gehen mag",[3]) hat sich der Unterscheidung zur Wahrung der Mysterien des Glaubens wiederholt bedient. Es leuchtet ein, daß die genannte Distinktion, der man im Sinne der Leibnizischen Theorie nicht alle Berechtigung wird absprechen können, die Gefahr einer unbefugten Anwendung mit sich bringt, derart, daß die Übervernünftigkeit zum Deckmantel des Widersinnes ausgenutzt wird. Und dieser Vorwurf der Unehrlichkeit ist dem Verfasser der

---

[1]) Guhrauer, Lessings Erziehung des Menschengeschlechts, Berlin 1841, S. 64.

[2]) vgl. Fischer, Gesch. d. Philosophie S. 568ff.

[3]) Johann Eduard Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin 1896, 4. Aufl. Bd. 2 S. 180; ad 1. vgl. R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, Leipzig 1890, S. 418: „Was Leibniz vom Christentum aufnimmt, sind mehr die allgemeinen Voraussetzungen und Umgebungen, als der religiöse Kern. Die Hauptpunkte sind ihm die Überlegenheit der Geisteswelt über die Natur, das Dasein einer weltbeherrschenden Gottheit, eine ausgezeichnete Stellung des Menschen, Verteidigung einer Willensfreiheit, endlich die Vernünftigkeit alles Geschehens, die „beste Welt" (vgl. auch S. 419—423). ad 2. Wenn K. Fischer (S. 571—578) die Inkarnation als eine „Verwandlung" des seinem metaphysischen Wesen nach schrankenlosen Gottes in ein beschränktes Individuum faßt, so ist demgegenüber zu bemerken, daß zwischen einer „Vereinigung" und einer „Verwandlung" doch ein Unterschied besteht. Daß allerdings in dem Postulate der Unversehrtheit der göttlichen und menschlichen Natur beim Gottmenschen eine der größten Schwierigkeiten liegt, ist nicht zu leugnen.

Theodicee nicht erspart geblieben; ob mit Recht, darüber möge man sich aus nachstehenden Erwägungen ein Urteil bilden.

Was zunächst die Gottmenschwerdung anlangt, so ist diese im Geiste der Monadenlehre eine Verbindung der Urmonas mit einem menschlichen Individuum, einem „unum compositum“ aus Leib und Seele. Jene, die Urmonas, ist reine Geistigkeit, actus purus, ewig, schrankenlos; dieses ist als solches ein zeitlich gewordenes, mit Materie behaftetes, beschränktes Wesen. Und zwar soll die Verbindung eine unmittelbare, physische sein. Da eine solche nach der Monadenlehre nicht denkbar ist, so sucht Leibniz diese Schwierigkeit, die er recht wohl erkannte, durch die Annahme eines „vinculum substantiale“ oder einer „unio substantialis“, ohne die er die Inkarnation nicht glaubt erklären zu können, zu heben.[1])

Sodann hat auch die konsequente Anwendung der Phänomenalität der Körperwelt hinsichtlich des Erlösungswerkes ihre Bedenken. Wenn Geburt und Tod nur Formenwechsel sind, sinkt dann nicht die Erlösung zu einem Formalismus herab? Wie will Leibniz die Gegensätze, die zwischen einem absolut vollkommenen Wesen und einem beschränkten bestehen, beim Gottmenschen in ein harmonisches Verhältnis bringen? Um nur einen herauszunehmen: wie soll die unvollkommene menschliche Erkenntnis, die eine Folge der verworrenen Deutlichkeit der Vorstellung ist, unversehrt neben der vollkommenen göttlichen Erkenntnis bestehen bleiben können?

Eine eingehendere Behandlung erfuhr durch Leibniz das Dogma der Trinität, das er gegen den Vorwurf des Widerspruches mit sich selbst mit „unleugbaren Wahrheiten der Vernunft“ retten will. Gegen Andreas Wissowatius schrieb er seine „Defensio Trinitatis per nova Reperta logica“, in der er die Einwände des Antitrinitariers in formgerechten Schlüssen zu entkräften strebt. Er bestimmt den Vater als „intellectivum“, den Sohn als „intelligibile“, den hl. Geist als „intellectio“ und behauptet dem Gegner gegenüber, „es seien durch jedes immer die beiden anderen gegeben, da in Gott kein Unterschied von Wirklichkeit und Möglichkeit sei“.[2]) Er faßt die drei göttlichen Personen „als drei ver-

[1]) vgl. Brief an des Bosses, Gerhardt II S. 461.

[2]) Lessings sämtliche Werke, herausgegeben von Lachmann, Bd. 9 S. 276 bis 277, Leipzig 1855; vgl. Sengler, Idee Gottes, Heidelberg, S. 301; vgl. auch Lessings Werke Bd. 9 S. 270: „Potest esse Deus altissimus etiam qui omnia

schiedene Konkreta in einem absoluten Konkretum"; jede von ihnen sei aber nicht so absolute Substanz wie das Ganze. Auch der Diskurs über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft, in welchem zwischen der göttlichen Substanz und den göttlichen Personen unterschieden wird, sowie das Systema theologicum[1]) beweisen den strenggläubigen Christensinn des Leibniz, für den die Wahrheit dieser Mysterien unwandelbar feststeht.[2]) „Er wollte", sagt Lessing, „zeigen, daß die Lehre von der Trinität gegen alle Anfälle der Sophisterei bestehen könne, solange man sich in den Schranken eines Geheimnisses halte", dem als solchem „die Unverständlichkeit selbst zum undurchdringlichen Schilde gereiche".[3]) Demgemäß hat auch die Abhandlung über die Dreifaltigkeitslehre im ganzen ein rein theologisches Gepräge, den Charakter einer theologischen Kontroverse; sie zeigt uns den Philosophen als den scharfsinnigen Erklärer der Glaubensgeheimnisse, deren Wahrheitskern er unter Berücksichtigung der Übernatürlichkeit des Gegenstandes herauszuschälen sucht. Ob und inwieweit die Erörterungen über dieses größte und unverständlichste aller Geheimnisse geeignet sind, die gewöhnlichen Einwände gegen dieses Kirchendogma zu entkräften, darauf kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden, zumal da der Zusammenhang zwischen der Monadenlehre und der erwähnten Untersuchung, die sich ja auf einen rein übernatürlichen Gegenstand erstreckt, nur ein loser ist und auch Leibniz selbst auf sein philosophisches System hierbei wenig Beziehung genommen hat.

d) Rechtfertigungslehre (ewige Vergeltung).

Durch das Sühnopfer Christi ist dem Menschen die Möglichkeit wiedergegeben, das ihm bei der Erschaffung bestimmte Ziel, die ewige Glückseligkeit, die er durch die Sünde verwirkt hatte, zu erreichen. Dieses Glückes werden teilhaftig nur diejenigen, welche durch die Gnadenwahl Gottes dazu bestimmt sind. Leibniz bekennt sich zu der Prädestinationslehre der theologischen Scholastik, und zwar zum Thomismus und akzeptiert bei der Bestimmung des

---

ab alio habet, quando nimirum in alterius potestate non est, ipsi denegare. Et non minus Filius Patri, quam Filio pater est necessarius" etc.

[1]) cf. Systema theologicum pg. 16—19.

[2]) cf. Discours de la foi etc. § 22, op. ph. pg. 486; vgl. Lessings Werke IX S. 274, 276.

[3]) vgl. Lessings Werke S. 274/276.

Menschen zur Seligkeit oder zur Verdammnis die bekannte Unterscheidung von einem vorhergehenden und nachfolgenden Willen bei Gott.[1]) Die Streitfrage der Supra- und Infralapsarier wird geschlichtet durch eine richtige Auffassung der Beschlüsse Gottes. Vor der endgültigen Entscheidung wurden alle möglichen Folgen der Dinge, auch die nachgehends realisierte, in allen Einzelheiten erwogen, so daß in dem Beschlusse, eine solche wie die existierende Welt zu schaffen, gleichzeitig alle die besonderen Beschlüsse enthalten sind. Ohne eine ganz andere Folge der Dinge zu erwählen, konnte Gott keine anderen Menschen und keine andere Welt schaffen[2].) Es ist auch keineswegs die Schuld Gottes, daß einem Teile der Menschen die Früchte der Erlösung nicht zufließen. Sie selbst sind die Ursache ihres ewigen Verderbens, da sie kraft ihrer fortdauernden Bosheit, die Gott vorhersah, für sich selbst die Bestimmung zur ewigen Verdammnis verlangten.[3]) Wollen wir diesen bei der Auswahl unter den möglichen Welten im göttlichen Verstande sich abspielenden Vorgang im Geiste der Monadenlehre verstehen, so müssen wir zu erkennen suchen, wie sich von den ewigen Wesenheiten, den idealen Monaden, ein Teil freiwillig dem Bösen zuwandte und in dauernder Verstocktheit sich der göttlichen Gnade verschloß, so daß die betreffenden Wesenheiten kraft ihrer Natur die Reprobation verlangten.

Die Determiniertheit alles Seins und Geschehens hat für die ideale Welt, die im göttlichen Verstande existiert, dieselbe Bedeutung wie in der realisierten. Damit stimmt auch die Annahme überein, daß die ewigen Möglichkeiten bei ihrer Überführung in die reale Existenz keine Änderung erfahren, ja keine solche erleiden können, weil sie vom göttlichen Willen unabhängig sind. Die unbedingte Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde verlangt eine naturgemäße Betätigung der inneren Kräfte und Triebe, die auch im Idealzustande einen ihrer Stärke gemäßen Einfluß ausüben. Für die in ihnen enthaltenen Repräsentationen des Unvollkommenen, das von ihrer Wesensbestimmung als Urbilder beschränkter Naturen herrührt, tragen die Idealmonaden selbst die Verantwortung. Und weil aus dieser Unvollkommenheit der Konstitution die Mangelhaftigkeit der Tätigkeit, die in morali-

---

[1]) vgl. Theodicee § 80.
[2]) § 84; vgl. §§ 80—92.
[3]) Ebenda.

scher Hinsicht sich als Sünde darstellt, resultiert, so ist auch diese der Kreatur eigenes Werk. Deshalb darf man der Gottheit, welche die in den Ideen dargestellten Dinge gleichsam schon als realisierte schaut, keinen Vorwurf daraus machen, daß sie auf Grund dieser Erkenntnis bei der Bestimmung zum Heile oder zur Verdammnis verfährt, die ohne Verstoß gegen die aus der allgemeinen Verknüpfung und gegenseitigen Beziehung folgenden Harmonie, die der göttliche Verstand in den idealen Wesenheiten ebenfalls erkennt, nicht anders ausfallen kann. Die Härte, welche in dieser deterministischen Selbstverurteilung des Menschen liegt, kann durch den Hinweis auf die „Tiefe im Schatze der göttlichen Weisheit und prästabilierten Harmonie" nur eine gelinde Milderung erfahren. Im Prinzip ließen sich gegen die leibnizische These der besten Welt mit der aus derselben folgenden Determiniertheit und Notwendigkeit alles Geschehens dieselben Schwierigkeiten geltend machen, die der Vertreter des scholastischen Indifferentismus Duns Scotus gegen seinen Antipoden Thomas ins Feld führt, daß, wo das göttliche Schaffen unter einer Idee stehe, somit alles durch die göttliche Notwendigkeit bestimmt sei, es weder Zufälliges noch Böses gebe und im Grunde Gott die alleinige Ursache sei.[1]) Die Möglichkeit, aus seiner Theorie eine mathematische und unbedingte Notwendigkeit in bezug auf den Gang der Welt zu folgern, erkennend, hat Leibniz es auch fiktionsweise versucht, die Gerechtigkeit und Vernünftigkeit von Belohnungen und Strafen bei Annahme eines solchen absoluten Determinismus darzulegen.[2])

Mit besonderem Eifer ist Leibniz für die Notwendigkeit und Gerechtigkeit einer ewigen Vergeltung eingetreten und hat vor allem den Glauben an eine ewige Hölle als vernunftgemäßen zu beweisen gesucht. Sowohl in der Theodicee als im Systema theologicum, wie auch in der Vorrede zu einer Schrift des Arztes Sonerus, hat er diesem Kirchendogma ernstliche Betrachtungen gewidmet.[3]) Er hielt die Leugnung der Existenz einer Hölle für gefährlich und suchte deshalb die Anwendung ewiger Strafen gegen den Vorwurf der Unvereinbarkeit mit der Vollkommenheit Gottes, im besondern der göttlichen Güte und Gerechtigkeit zu ver-

[1]) vgl. K. Fischer, Einleitung in die Geschichte d. n. Philos. 5. Auflage S. 72/73.

[2]) vgl. Theodicee §§ 67—74.

[3]) vgl. Theodicee §§ 265—268; Lessings Werke IX S. 150/151 „Leibnitii Praefatio"; Systema theol. pg. 193.

wahren.[1]) Da die Bestrafung der Sünden im Jenseits weder auf eine Besserung, noch auf eine Abschreckung und eine Wiedergutmachung des Übels zielen kann, Umstände, welche die Anwendung der Strafe selbst bei Annahme einer unbedingten Notwendigkeit des Handelns rechtfertigen würden, so kann diese vindizierende Gerechtigkeit nur aus einem Prinzip der Angemessenheit hergeleitet werden, derzufolge jede böse Tat eine gewisse Sühne verlangt.[2]) Gemäß dem Parallelismus,[3]) der zwischen dem Reiche der Endzwecke und dem der bewirkenden Ursachen besteht, sind Lohn und Strafe in der natürlichen Aufeinanderfolge der Dinge mit der Tugend und dem Laster notwendig verbunden. Es widerspräche der Unwandelbarkeit Gottes, wenn er diesem von ihm ursprünglich festgesetzten Prozesse der Dinge, bei dem er für alles Tun und Lassen den entsprechenden Lohn oder die entsprechende Strafe vorgesehen hat, nicht gemäß handeln würde. Die Ungerechtigkeit zwischen einer „ewigen Bestrafung und einem zeitlich begrenzten Verbrechen" ist nur scheinbar vorhanden;[4]) sie schwindet durch die Erwägung, daß die „fortdauernde Strafe nur eine Folge des Fortdauerns der Sünde ist";[5]) dabei braucht zur Rechtfertigung der ewigen Leiden nicht einmal darauf hingewiesen zu werden, daß die Sünde durch den unendlichen beleidigten Gegenstand unendlich groß geworden ist.[6]) In der genannten Vorrede stützt Leibniz seine Verteidigung der ewigen Strafen auf die Unendlichkeit der Sündenzahl der Verdammten, da sie die ganze Ewigkeit hindurch in der Sünde verharren.[7])

Kein Geringerer als Lessing war es, der von seinem großen Vorgänger die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen adoptierte und dem Urheber des Systems der prästabilierten Harmonie wegen der scharfsinnigen Verfechtung dieses Glaubensdogmas besondere

---

[1]) vgl. Pichler II S. 425.

[2]) Theodicee § 73.

[3]) vgl. Monadologie § 87.

[4]) vgl. Theodicee § 74.

[5]) Systema theologicum pg. 192; Lessings Werke IX S. 151; vgl. Theodicee § 133.

[6]) Theodicee § 266.

[7]) cf. Systema theolog. pg. 192; vgl. Lessings Werke IX S. 151: „Etiamsi igitur concederemus ipsi, nullum peccatum per se infinitum esse; revera tamen dici potest damnatorum infinita numero peccata esse; quoniam per totam aeternitatem in peccando perseverant. Quare, si aeterna sunt peccata, iustum est, ut aeternae etiam sint poenae."

Anerkennung zollte. „Leibniz ließ sich", so führt der berühmte Kunstkritiker aus, „die gemeine Lehre von der Verdammnis nach allen ihren exoterischen Gründen deshalb gefallen, weil er erkannte, daß sie mit einer großen Wahrheit seiner esoterischen Philosophie mehr übereinstimmte, als die gegenseitige Lehre".[1]) Diese große Wahrheit ist der Satz, daß in der Welt „nichts ohne Folgen, nichts ohne ewige Folgen ist".[2]) Auf der Möglichkeit des stetigen Rückschrittes auf dem Wege der Vollkommenheit beruht nach Lessing für Leibniz der „exoterische Grund, den er für die unendliche Dauer der Verdammnis aus der endlosen Fortsetzung der Sünde hernahm".[3]) Darin liegt der besondere Unterschied zwischen der kirchlichen und der leibnizischen Hölle, daß zu ersterer der Mensch verurteilt wird wegen seiner Sünden im Diesseits, ohne daß er seinen Zustand durch weiteres Verdienst oder Mißverdienst verbessern oder verschlechtern könnte, während nach Leibniz die ewig dauernde Strafe die Folge ewig neuer Delikte ist. Bemerkenswert ist noch, daß unser Autor unter Verdammnis und Hölle nicht die Entziehung des höchsten Gutes, der ewigen Glückseligkeit allein versteht, sondern zu dieser „poena damni" die „poena sensus", d. i. sinnliche Schmerzen hinzufügt, also auch in diesem Punkte die populäre Vorstellung von der Hölle, im Sinne eines Ortes ewiger leiblicher und geistiger Qual, verteidigt.[4])

Es liegt in der Natur der Sache, daß eine Rechtfertigung einer ewig dauernden Bestrafung der Bösen im Geiste eines optimistischen Systems nicht ohne Bedenken ist. Ob deshalb aber das mitleidige Lächeln, welches man hier und dort über das Unterfangen des Leibniz bemerken kann, berechtigt ist, wollen wir dahingestellt sein lassen. Es hat den Anschein, daß sich bei der Beurteilung dieses Punktes sofort das Schreckbild des Dogmas einstellt, dem Ganzen im Prinzip den Charakter des Übernatürlichen und damit des Unphilosophischen aufdrückend. Es sei darauf hingewiesen, daß „Kritiker von ganz entgegengesetzten theologischen Standpunkten" die Verteidigung der ewigen Strafen mit dem Monadensystem für unvereinbar erklärt haben.[5]) Sogar Pichler, der in seiner vorzüglichen Darstellung der Theologie des Leibniz

---

[1]) Lessings Werke IX S. 158 (IV).
[2]) ibidem S. 162 (VIII).
[3]) ibidem S. 163 (IX).
[4]) vgl. Theodicee §§ 92, 156.
[5]) vgl. Pichler Bd. 2 S. 421.

den Philosophen gegen so manchen Angriff seiner Interpreten in Schutz nimmt, gibt die Möglichkeit einer dem Autor „verborgen gebliebenen logischen Inkonsequenz“ dieser Lehre gegen sein philosophisches System zu.[1])

Daß Leibniz persönlich von der Wahrheit dieses Kirchendogmas überzeugt war, kann seinen eingehenden Ausführungen gemäß kaum bezweifelt werden. Und daß der Widerspruch, dessen sich der Autor unbewußt schuldig gemacht habe, so eklatant sei, wird dem, der das Interesse Lessings gerade für diesen Punkt der leibnizischen Theologie gebührend zu schätzen weiß, nicht so ohne weiteres einleuchten wollen. Wie hätte der so kritisch veranlagten Natur dieses Mannes, der bei seiner genauen Kenntnis des leibnizischen Denkens zur Aufdeckung des eventuell vorhandenen Gegensatzes wie kein Zweiter geeignet war, diese Rechtfertigung der Höllenstrafen so inponieren können? Welche Elemente des leibnizischen Systems Lessing zu der Lobpreisung seines Vorgängers veranlaßten, ist bereits früher dargestellt worden. Sehen wir zu, ob dann überhaupt die Monadenlehre in Wirklichkeit mit der Annahme ewiger Strafen kontrastiert. Dabei ist es von geringem Belang, wenn einzelne Teile des monadologischen Systems, aus dem allgemeinen Zusammenhange losgerissen, als Mittel für den Nachweis des Widerspruchs verwandt werden können und als solche Verwendung gefunden haben. Die Hauptsache ist die, wie sich das ganze System, in welchem eins das andere bedingt, zu diesem für die Moral so wichtigen Glaubensartikel stellt.

Die Voraussetzung für die Möglichkeit einer ewigen Vergeltung ist offenbar die ewige Fortdauer derjenigen Wesen, für die sie stattfinden soll, also die Unvergänglichkeit des Menschen, und, weil die menschliche Seele Geist ist, die persönliche Unsterblichkeit und moralische Verantwortlichkeit der menschlichen Individuen. Es sei aber, so hat man behauptet, die Unsterblichkeit der vernünftigen Wesen, die individuelle Fortdauer derselben, von Leibniz zwar behauptet, aber auch nur behauptet worden.[2]) In der Monadenlehre sei nur die fortwährende Dauer der einfachen Monaden gesichert, keineswegs aber der Monadenkomplexe. Nun sei aber der Mensch als Individuum ein solcher Monadenkomplex, ein Kompositum aus Leib und Seele,

---

[1]) vgl. Pichler Bd. 2 S. 421.

[2]) vgl. Oischinger, Spekulative Entwicklung usw. Bd. 1, Schaffhausen 1853.

ein Monadenaggregat, auf welches die ewige Permanenz der einfachen Monade nicht anwendbar sei. Bekräftigt wird dieser Einwurf durch den Hinweis darauf, daß die Unsterblichkeit der Seele auf deren Einfachheit und Unteilbarkeit gegründet wird.[1])

Die ewige Fortdauer der Seele als Monade, einfache Substanz, Geist, ist eine notwendige Folge ihres Wesens. Aber auch die Einwände gegen die Unsterblichkeit des menschlichen Individuums sind nicht so stichhaltig, wie sie anfangs erscheinen mögen. Das Verhältnis der menschlichen Seele zu ihrem Leibe ist von demjenigen, das unter den ein reines Aggregat bildenden Monaden besteht, nicht unwesentlich verschieden. Leib und Seele bilden miteinander einen Organismus, ein lebendiges Ganze, dessen Entelechie die Seele ist; sie konstituieren das, was man als Person bezeichnet. Dieser Organismus ist trotz der mannigfachen Änderungen im einzelnen an sich unvergänglich.[2]) Die Persistenz alles Lebendigen ist der Präformation durchaus gemäß. Alle Variationen im Organismus, dessen Teile im beständigen Flusse sind, erscheinen nurmehr als Metamorphosen, akzidentelle Umformungen, die das Wesen als solches nicht berühren. Der Tod, welcher sich als eine plötzliche und umfangreiche Loslösung vieler Elemente des Organismus darstellt, mag die Seele in einen Zustand des Schlummerns, ähnlich dem der Präexistenz zurückversetzen, bis sie bei der Auferstehung des Leibes, die Leibniz ob der ewigen Umgebung mit einem gewissen Organismus für die menschliche Seele mit guten Gründen verlangt, mit dem ihr eigentümlichen Körper vereint wird. Obschon der Autor alles Organische präformiert sein läßt, so verkennt er doch nicht den Unterschied, der zwischen den höheren und niederen Organismen, so den beiden Hauptrepräsentanten des Organischen, dem Tiere und dem Menschen, besteht. Während die übrigen lebenden Wesen bloß die Seele und das Leben bewahren, behält der Mensch auch das Bewußtsein seines Ichs, die Erinnerung an seinen früheren Zustand, kurz seine Individualität.

Ist so die Unsterblichkeit des menschlichen Individuums gerettet, so könnte man allenfalls eine Schwierigkeit darin finden, wie die Seelenmonas in dem Zustande der Einfaltung, in der nur-

---

[1]) cf. Confessio naturae II pars, op. ph. pg. 47; Syst. theol. pg. 191; Système nouveau § 4, op. ph. pg. 125a.

[2]) Über die Unvergänglichkeit des Organischen cf. „Principes de la nature et de la grâce“ op. ph. pg. 714—718 § 6; cf. op. ph. pg. 430; cf. pg. 465—467 op. ph.; cf. pg. 431/32; cf. pg. 181/82.

mehr traumartigen Existenz ein Bewußtsein ihrer Persönlichkeit und damit ihrer Verantwortlichkeit haben soll. Dagegen stimmt die Art der Strafen als sinnlicher Schmerzen mit der Natur der Menschenseele, der eine gewisse Leiblichkeit wesentlich zukommt, durchaus überein. Wie aus den sinnlichen Eindrücken, welche die Seele den Leidenschaften überantworten, alles Böse entspringt, so macht die fortdauernde Leiblichkeit die Seele auch für eine sinnliche Strafe empfänglich.

Es erhebt sich noch die Frage, ob sich auch, von dem Prinzip der Angemessenheit, auf welches Leibniz die Notwendigkeit der Sühne für jegliches Böse gründet, abgesehen, die Annahme einer ewigen Bestrafung mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinen läßt. Wenn Leibniz die Fortdauer der Strafe aus der Fortdauer der Sünde herleitet und diese Argumentation im Sinne seiner Philosophie richtig sein mag, so ist doch diese Fortdauer der Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit nur dann zu vereinen, wenn die Fortdauer der Sünde eine frei gewollte, wenn also den Verdammten die Möglichkeit der Abwendung vom Bösen gegeben ist. Leibniz vindiziert denn auch für die Verdammten jenen Grad der Freiheit, welcher „der Notwendigkeit, wenngleich nicht der Gewißheit ledig ist". Es verbleibt eine „im weiten Felde liegende Kraft zur Besserung, obschon es damit nie zur Tat kommt", da die Verdammten die angebotene Begnadigung beharrlich abweisen.[1])

Sonderbare Freiheit, zweifelhafte Gnade! wird sicher der größte Teil derer, welche die Ausführungen des Autors über das vorliegende Thema einer Kritik unterzogen haben, gedacht haben. Daß, wo der Begriff der Freiheit in die Bestimmtheit durch das eigene Wesen gesetzt und mit der hypothetischen, moralischen Notwendigkeit identifiziert wird, sich die Verantwortlichkeit mit Leichtigkeit demonstrieren läßt, liegt ebenso auf der Hand, wie daß diese eigentümliche Definition zu den heikelsten Punkten des leibnizischen Systems gehört und zum Widerspruch geradezu herausfordern muß, zumal sich der Philosoph gegen die Gleichsetzung seines Freiheitsbegriffes mit dem des ihm verhaßten Pantheisten Spinoza so energisch verwahrt, obschon er von demselben in der Konsequenz nicht so weit absteht. Wie der aus dem monadologischen System und der prästabilierten Harmonie sich notwendig ergebende absolute Determinismus im Prinzip die freie Betätigung

[1]) Theodicee § 269.

unmöglich macht, so ist auch anderseits das Dasein ewig unglücklicher Geschöpfe in der besten aller möglichen Welten, die von der Gottheit mit freiem Willen in die Existenz versetzt ward, mit der absoluten göttlichen Vollkommenheit, vor allem der Güte und Allmacht, nicht leicht in ein harmonisches Verhältnis zu bringen. Aber dieses Urteil der Kritik über den Wert und Unwert des leibnizischen Verfahrens tut der Konsequenz des Systems als Ganzen und den theologischen Erörterungen keinen Abbruch.

Von dieser Behandlung der „Ewigen Strafen" zu unserem Gegenstande zurückkehrend, bleibt uns über den Prozeß der Rechtfertigung einiges zu bemerken. Leibniz anerkennt die Lehre der Bibel von dem absoluten Unvermögen des Menschen, hinsichtlich seines ewigen Heiles ohne die göttliche Gnade aus eigener Kraft auch nur das Geringste zu bewirken. Eine Tätigkeit des Menschen ist in Rücksicht auf die Gnadenwirkung nurmehr im negativen Sinne vorhanden, insofern die Möglichkeit der Widersetzung gegen die angebotene Gnade gegeben ist.[1]) Jegliche Mitwirkung verneinen, hieße freilich Gott zur alleinigen Ursache aller Tätigkeit machen und den Pantheismus erneuern, obschon anderseits auch der „erste Anfang", „das Wollen selbst", durch die Gnade Gottes bedingt ist, bei deren Verleihung nicht nach Willkür, sondern „dem Wesen der Gottheit und der allgemeinen Harmonie gemäß" gehandelt wird.[2])

Als unvollkommene, beschränkte Wesen sind die endlichen Monaden in ihrem Sein und Handeln durch die erhaltende Tätigkeit Gottes bedingt. Aus der Übereinstimmung der beiden Reiche der Natur und der Gnade ergibt sich die Unfähigkeit des Menschen, in bezug auf sein ewiges Ziel eigenmächtig handeln zu können. Wie sich in ersterem die göttliche Wirksamkeit als fortwährende Erhaltung, stetige Neuschöpfung in Hinsicht auf das Sein und notwendigen Beistand in bezug auf das Handeln der Geschöpfe manifestiert, alles also, was ist und geschieht, im letzten Grunde auf die Gottheit als erste Ursache zurückführbar ist, ohne daß deshalb die Tätigkeit der Geschöpfe als sekundäre Ursachen zu negieren wäre, so ist es der menschlichen Seelenmonas ohne die zuvorkommende göttliche Gnade unmöglich, sich aus der durch die Erbsünde angeborenen Sündhaftigkeit zu erheben; und so wenig

[1]) cf. op. ph. pg. 477b.

[2]) Systema theol. pg. 25; Pichler Bd. 1 S. 370.

wie der Bestand der Welt ohne den göttlichen Beistand möglich ist, ebensowenig steht das Behalten der verliehenen Gnade in der Macht des Geschöpfes. Wie die Dinge ohne die göttliche Erhaltung in das Nichts versinken würden, so würde auch die menschliche Seelenmonade in den Zustand der ursprünglichen Verderbtheit zurückfallen, wenn ihr die göttliche Gnade nicht zu Hilfe kommt. Daß die Monaden, die „wahren Elemente" der Dinge, in einem so „mangelhaften Zustande geschaffen sind, daß sie von Anfang ihres Bestehens des göttlichen Beistandes bedürfen",[1]) ist in ihrer Eigenschaft als beschränkter Substanzen begründet. Es kann Leibniz nicht zum Vorwurf gemacht werden, daß er nicht schlechthin vollkommene Wesen durch die Gottheit zum Dasein gelangen läßt. Von einer freien Betätigung des Menschen der göttlichen Gnade gegenüber kann seiner Theorie nach allerdings nur insofern die Rede sein, als die Gottheit bei der Bestimmung zum Heile oder zur Verdammnis und der dementsprechenden Gnadenverteilung auf das Wesen jeder Monade, so wie es sich ihm im Zustande der reinen Möglichkeit repräsentierte, Rücksicht genommen hat, die menschliche Seelenmonas also ihr Heil oder Unheil selber verschuldet, da sie für die ihr anhaftenden Mängel und der daraus resultierenden Sündhaftigkeit selbst haftet. Wenn so der Determinismus im leibnizischen Denken im Gegensatze zum Indifferentismus, der, von den ungereimtesten Voraussetzungen ausgehend, zu den widersinnigsten Konsequenzen führt, die Summe alles Seins und Geschehens beherrscht, so ist dieser Notwendigkeit doch nicht die Härte des Fatums eigen. „Soll die Notwendigkeit bei den menschlichen Handlungen Schicksal heißen, so sind die Sterne dieses Schicksals nur in des Menschen eigener Seele zu suchen", und das Schicksal wird zu „einer Lebensmacht, das sich als des Menschen eigener Genius kundgibt".[2])

e) Lehre von den Gnadenmitteln (Eucharistie).

Die eingehende Behandlung, die Leibniz dem Dogma vom Abendmahle zuteil werden ließ, erklärt sich, abgesehen von seiner Neigung zur Beschäftigung mit theologischen Fragen, hauptsächlich aus seinem Interesse für die Unionsbestrebungen auf konfessionellem Gebiete, zu deren Förderung eine Versöhnung der entgegengesetzten Ansichten über diese Kirchenlehre besonders wichtig war.

---

[1]) vgl. Spicker, Lessings Weltanschauung S. 42/43.

[2]) vgl. Fischer, Gesch. d. Phil. S. 601.

Auf der „Basis unbestreitbarer Prinzipien“ verspricht unser Autor schon 1671, die Möglichkeit des Geheimnisses der Eucharistie zu beweisen, und zwar mit Hilfe seines neuen Substanzbegriffes, den er im Gegensatze zu der Ausdehnung der Kartesianer durch die Bewegung definiert. Er glaubt den „Unterschied zwischen der Substanz und den Gestalten“ gefunden zu haben, demzufolge es Gott möglich sei, die Substanz ein und desselben Körpers unter vielen Gestalten existieren zu lassen, wodurch die Widerspruchslosigkeit der Eucharistie dargetan sei, da Transsubstantiation und Multipräsenz auf dasselbe hinauslaufe.[1]) Leibniz betont es ausdrücklich, daß er nicht nur die Möglichkeit der realen Gegenwart, sondern auch die Transsubstantiationslehre im Sinne des tridentinischen Konzils rechtfertigen will. Er werde zeigen, sagt er, daß in jedem Körper ein „principium ultimum incorporeum substantiale, a mole distinctum“ vorhanden sei, das sich mit dem Substanzbegriff der Scholastik decke. Darauf nun, daß dieses Prinzipium zugleich an mehreren Orten, ja unter „weit entlegenen, unterschiedenen speciebus“ zugleich sein könne, beruhe die Möglichkeit der realen Gegenwart und Transsubstantiation.[2])

Ein Jahrzent später bietet dem Philosophen unter allen Dogmen der römischen Kirche keines so große Schwierigkeiten wie die Transsubstantiation; sie scheinen ihm „fast unüberwindlich“.[3]) Er vertraut aber, mittels seines Substanzbegriffes eine befriedigende Lösung geben zu können. Den Versuch dieser Erklärung enthält das sogen. Systema theologicum, welches das Hauptgewicht auf den Nachweis der Möglichkeit der realen Gegenpart legt,[4]) während die Transsubstantiationstheorie, die als eine „Ausgeburt der Streitigkeiten im 9. und 10. Jahrhundert“ [5]) bezeichnet wird, zurücktritt.[6]) Dennoch hat sich Leibniz auch in späteren Jahren, als er sein Monadensystem vollständig ausgearbeitet hatte, geflissentlich mit diesem Mysterium beschäftigt und das Kirchendogma im Geiste seines Systems zu verteidigen gesucht, oder besser gesagt, sein

---

[1]) vgl. Brief an Arnauld 1671; Pichler, Theol. d. Leibniz II S. 344/45.

[2]) vgl. Guhrauer, Leibniz' deutsche Schriften, Berlin 1838, Bd. 1 S. 283, 282, 284.

[3]) Pichler II S. 347/48.

[4]) Systema theologicum, pg. 133—138.

[5]) Pichler S. 355.

[6]) Gemeint sind die Streitigkeiten unter Papst Gregor VII. zwischen Lanfranc und Berengar von Tours.

System im Sinne der Kirchenlehre modifiziert. Der Schwierigkeiten ist sich Leibniz wohl bewußt,[1]) glaubt aber doch mit Beibehaltung der Monaden (servatis monadibus) dieselben heben zu können.[2])

Die Theorie der Wesensverwandlung, wie sie die Lehre des Katholizismus darstellt, auf das Monadensystem angewandt, erfordert eine Zerstörung, Annihilation der den Phänomenen Brot und Wein zugrunde liegenden Monaden und einen Ersatz dieser durch die Monaden des Leibes Christi. Ungeachtet dieser Wesensverwandlung bestehen die Phänomene der ursprünglich vorhandenen Monaden fort.

Daß in dieser Verwandlungslehre ein Widerspruch gegen das Wesen der Monaden, als unzerstörbarer, einfacher Substanzen vorläge, erkannte Leibniz recht wohl. Er will denn auch die Zerstörung der Monaden durchaus nicht zugeben und ist der Ansicht, daß die

---

[1]) vgl. den Brief Leibnizens an den Herzog Johann Friedrich 1671: Guhrauer, Deutsche Schriften I S. 282. „Es wird alles vergeblich sein, wenn nicht diese eine Keule, daß die wirkliche Gegenwart eine Unmöglichkeit und einen Widerspruch in sich schließe, aus den Händen dieser Herkules extorquiert wird; denn sie bleiben dabei, es sei eine unmögliche, sich selbst kontradizierende, alle Vernunft chagrinierende Sache."

[2]) C. J. Gerhardt Bd. 2 S. 390: „An et quomodo transsubstantiatio vestra explicari possit in mea Philosophia altior disquisitio foret." Dem Urteile Pichlers, daß Leibniz sich nur mit Widerwillen in die Kontroverse über dieses Kirchendogma mit dem des Bosses eingelassen habe, da er den Widerspruch seiner Philosophie gegen dasselbe „so halb und halb" zugab (Pichler II S. 357), vermögen wir uns nicht anzuschließen. Mag ja schließlich Leibniz wegen der sich immer mehr häufenden Schwierigkeiten der Sache überdrüssig geworden sein, so atmen doch die früheren Briefe das innigste Bestreben, das Dogma der Transsubstantiation im Geiste seines Systems zu retten. Und ob darauf, daß Leibniz nie „Unsere", sondern immer „Euere" Transsubstantiation schreibt, daß er dem Jesuiten erwidert, „es gäbe bei ihnen, den Lutheranern, weder eine Transsubstantiation, noch eine Konsubstantiation, sondern es handle sich nur um die Erklärung der Gegenwart des Leibes Christi" (Gerhardt II S. 390, 399), ein so großes Gewicht gelegt werden darf, daß man diese Umstände für eine mildere Beurteilung des eventuellen Widerspruchs gegen die Monadenlehre ausnützt, ist jedenfalls sehr zweifelhaft. Wenn Leibniz nun einmal die Lehre von der Transsubstantiation mit seiner Theorie zu vereinen allen Ernstes bestrebt war, so ändert es an der Sache wenig, ob er seine eigene Überzeugung oder die anderer vertritt. Und was die Unterscheidung der Transsubstantiation und der realen Gegenwart anbelangt, so ist zu bemerken, daß sie doch im Prinzip dieselben Schwierigkeiten zeigen, insofern beide einen übernatürlichen Vorgang darstellen, und sowohl die eine wie die andere mit dem Verstande nicht zu erfassen sind. Gelingt es Leibniz, die Möglichkeit der realen Gegenwart des Leibes Christi nachzuweisen, so wäre damit die Transsubstantiationslehre als Multipräsenztheorie um ein Bedeutendes gefördert.

Vorgänge bei der Transsubstantiation aus „bloßen Phänomenen“ zu erklären sei, daß dieselbe nur in einem „Vertauschen bloßer Erscheinungen bestehe“.[1]) Mit dieser Annahme aber steht die Auffassung des Katholizismus in Widerspruch, die eine Verwandlung realer Wesen erfordert. Und um dieser katholischen Glaubenslehre gerecht zu werden, entschließt sich Leibniz, wenn auch nur ungern, die rein phänomenale Bedeutung der Körperwelt preiszugeben und nimmt seine Zuflucht zu einem Hilfsmittel, indem er mittelst seines vielumstrittenen vinculum substantiale[2]) eine zusammengesetzte Substanz konstruiert.

„Wenn uns“, so schreibt er an den Jesuiten des Bosses, „der Glaube zur Annahme körperlicher Substanzen zwingt“,[3]) und „wenn Du durchaus nicht willst, „Accidentia haec Eucharistica esse mera phaenomena“,[4]) so muß jene Substanz in jenem „vereinigenden Realen“ bestehen, das ein „absolutum aliquid etsi fluxum uniendis“ hinzufügt, in dessen Vertauschung die Möglichkeit der Transsubstantiation zu suchen sei. Er sucht dann weiter zu zeigen, daß die Monaden von diesem Vertauschen unberührt bleiben.[5]) Bei Annahme körperlicher Substanzen scheint es ihm „ungleich leichter und schicklicher“ zu sein, die Zerstörung des „ens realizans phaenomena“, das er auf gleiche Stufe mit dem vinculum substantiale stellt, anzunehmen, „servatis Monadibus“, als die Meinung des Paters, daß jenes die Phänomene des Brotes Verwirklichende bleibe, während die Monaden des Brotes oder

---

[1]) Gerhardt II pg. 436. Interim, ut verum dicam, mallem Accidentia Eucharistica explicari per phaenomena; cf. pg. 461: Si ratio excogitari posset, corporibus licet ad sola phaenomena redactis, explicandi possibilitatem τοῦ μετασιασμοῦ vestri, id pridem mallem. Sed vereor, ut mysterium Incarnationis aliaque explicare possimus, nisi vincula realia seu uniones accedant.

[2]) Über das vinculum substantiale bei Leibniz s. Karl Moritz Kahle, Leibnizens vinculum substantiale, Berlin 1839; K. Fischer, Gesch. d. Philos. S. 380—82; Guhrauer, Biographie Bd. 1 S. 256 ff.; Erdmann, Vers. einer wissensch. Darstellung d. n. Philosophie S. 98—102; Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie S. 170/71 weist nach, daß in dieser Annahme nicht allein Akkommodation an das Dogma zu sehen sei.

[3]) Gerhardt II S. 435.

[4]) Ebenda S. 436.

[5]) pg. 435: „Si substantia corporea aliquid reale est praeter monades ... dicendum erit substantiam corpoream consistere in unione quadam, aut potius unienti reali a Deo superaddito monadibus; et ex unione quidem potentiae passivae monadum oriri materiam primam, ex unione autem entelechiarum monadicarum oriri formam substantialem.“

Weines zerstört und es mit den Monaden des Körpers Christi verbunden werde.[1]) Um nun die Annahme der körperlichen Substanzen zu erklären, denn die Monaden konstruieren keine „substantia completa composita“,[2]) da sie kein „unum per se“ sondern ein „merum aggregatum“ bilden, wenn nicht irgend ein substantielles Band hinzukommt, statuiert Leibniz als Mittelstufe zwischen Substanz und Modifikation das „unum per se substantiatum“ oder die „substantia composita“. Die einfache Substanz ist ewig; das substantiatum kann entstehen und vergehen und ist der Veränderung unterworfen („nasci et interire potest et mutari“); das Akzidenz ist das, was entsteht „mutata, sed manente substantia“. Es bedarf nur des substantiellen Bandes des Leibes Christi „ad Monades panis et vini substantialiter uniendas“, welches von Gott angewendet wird nach Zerstörung des früheren substantiellen Bandes, und zwar „cum eo ipsius modificationibus et accidentibus“.[3]) Leibniz sucht dann weiter zu zeigen, wie die Phänomene des Brotes und Weines vorhanden bleiben; daß, wenn auch Brot und Wein kein „substantiatum unum per se“ seien und nicht von einem vinculum substantiale zusammengehalten würden, sie doch ein „aggregatum ex corporibus organicis seu substantiatis constituentibus unum per se“ seien, deren vincula realia aufgehoben und vom substantiellen Bande des Leibes Christi ersetzt würden. Die Verwandlungsworte „Hoc est corpus meum“ bezögen sich dann nicht auf die Monaden, weder das „hoc“, noch das „corpus“, sondern auf das durch die „vincula substantialia“ entstandene „substantiatum“, auf die „körperliche, ausgedehnte Masse“.[4])

Der Briefwechsel mit dem Jesuiten des Bosses liefert so recht ein Beispiel dafür, wie Leibniz sich in die Ansichten Andersdenkender hineinzuversetzen vermag, wie er sich denselben zu akkommodieren sucht, ja wie er, um mit Lessing zu reden, „sein System willig beiseite setzt und jeden auf dem Wege zur Wahrheit zu führen sucht, auf dem er ihn gerade fand“.[5])

---

[1]) Gerhardt S. 460.

[2]) Gerhardt S. 444.

[3]) vgl. Erdmann op. ph. pg. 686/687; Gerhardt II S. 459.

[4]) Gerhardt II S. 459; vgl. Frank Rall, der leibnizische Substanzbegriff S. 64.

[5]) Guhrauer, Lessings Erziehung des Menschengeschlechtes, Berlin 1840, S. 60 Anm.; vgl. Lessings sämtliche Schriften von Karl Lachmann Bd. 9 S. 154—156.

Das vinculum substantiale, welches er im Widerspruch mit seiner Lehre von der alleinigen Realität der Monaden und der phänomenalen Bedeutung der Körperwelt einführt, hat anfangs nur den Zweck, den Phänomenen Realität zu verleihen, damit nicht die Transsubstantiation in einem leeren Formalismus bestehe. Es ist ihm dies vinculum substantiale keine Substanz, denn dieser Charakter kommt einzig den Monaden zu, aber es ist ein substantiatum, das entstehen und vergehen kann. Kurz darauf aber ist der Autor mit seinen Erörterungen über dieses Postulat des Kirchendogmas nicht mehr recht einverstanden, und es scheint ihm die Einwendung, die der Pater gegen die Annahme eines Entstehens und Vergehens des substantiellen Bandes macht, der „Beachtung wert".[1]) Und sofort findet Leibniz auch nichts Absurdes mehr darin, das vinculum substantiale oder die „ipsa substantia compositi" für „ingenerabilis" und „incorruptibilis" zu erklären.[2])

Infolge des weiteren Drängens des des Bosses gesteht er dem substantiellen Bande bald dieselbe Bedeutung zu wie der „Monas dominatrix"[3]) und wagt sogar den Anspruch, „das substantielle Band könne auch ohne Monaden bestehen, d. h. „ohne die bestimmten, ihm gerade untergebenen"; daß selbiges „suarum propriarum modificationum capax" sein muß, und daß es selbige „naturaliter et plerumque" von den Monaden habe, daß aber von Gott bewirkt werden könne, daß es Monaden entspricht, die vorher nicht die seinigen waren, während anderseits doch wieder behauptet wird, „wenn das substantielle Band keine Monaden zu verbinden hätte, würde es kein Band mehr sein".[4]) Zwischen der substantia composita und der Entelechie bestehe kein anderer Unterschied, als der des Ganzen und seines Teiles; die „entelechia prima compositi" sei nur ein konstituierender Teil der zusammengesetzten Substanz. Schließlich wird zugegeben, daß der Unterschied zwischen dem vinculum substantiale und der Monade nur in dem Zwecke

---

[1]) vgl. Gerhardt II S. 481.

[2]) Ebenda; vgl. auch S. 482: Cum ergo ut scis, non tantum animam, sed etiam animal interire negem, dicam igitur nec vinculum substantiale, seu substantiam corporis animati naturaliter oriri et occidere, sed cum aliquid absolutum sit, tantum variari secundum mutationes animalis.

[3]) Gerhardt S. 486.

[4]) Gerhardt S. 474 . . . supernaturaliter tamen vinculum substantiale potest esse a Monadibus independens et manentibus prioribus Monadibus mutari et aliis Monadibus accommodari; vgl. Kahle, Leibnizens vinc. substantiale S. 24–36.

des ersteren, der Verwirklichung der Phänomene bestehe, während die Existenz der Monaden auch bei Annahme der reinen Phänomenalität der Körperwelt gesichert sei.[1]) Zuguterletzt hat das Bestreben, allen Einwänden des Gegners gerecht zu werden, den Autor in Unklarheit über seine eigenen Ausführungen gebracht. Er bezweifelt den gehörigen Zusammenhang seiner Betrachtungen und führt zu seiner Entschuldigung an, daß er dies „argumentum de phaenomenis ad realitatem evehendis" nur in den Briefen an genannten Adressaten behandelt habe.[2])

In Wirklichkeit ist Leibniz bei der nähern Definition des vinculum substantiale, das er außerhalb des Monadenreiches suchen mußte, da es eine Zutat sein sollte („superadditum monadibus"), nurmehr auf seine Anfangshypothese, seine Monade, zurückgekommen, und zwar so weit, daß sich jeglicher Unterschied zwischen dem substantiellen Bande und der Monade verflüchtigt, offenbar aus dem Grunde, daß sich die Grundvoraussetzung seines Systems, die einzige Realität der Monaden, ihm unabweisbar aufdrängte. Aber damit fällt der Erklärungsversuch der Transsubstantiation und die auf Grund des „vinculum substantiale Monadibus superadditum" in Aussicht gestellte Lösung des Geheimnisses im Geiste des Systems in sich zusammen, da ja das Postulat des vinculum substantiale auf der vorausgesetzten Unmöglichkeit der Vereinigung dieses Kirchendogmas mit den Forderungen des Systems beruht, und er auch durch diese Annahme des Hilfsmittels nicht das mindeste weiterkommt, so sehr, daß er am Ende seines Briefwechsels mit dem Jesuiten vor derselben ungelösten Schwierigkeit steht, die am Anfang seinen Geist in Anspruch nahm. Er sucht deshalb den Pater und sich selbst zu trösten durch den Hinweis auf die Tiefe des Geheimnisses, die in der Transsubstantiation liege, und „daß die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle ein Wunder sei, in dessen gläubiger Anbetung alle übereinstimmten".[3]) Neben der Annahme des vinculum substantiale, welches das Dasein im strengen Sinne des Monadismus unmöglicher körperlicher Substanzen erklären soll, finden sich bei Leibniz auch noch andere Erklärungsversuche der Transsubstantiation. So sucht er aus einem „primären Akzidentellen", d. h. aus gewissen „primären akzidentellen Punkten

---

[1]) Gerh. S. 519.
[2]) vgl. Gerhardt II S. 499.
[3]) vgl. Gerhardt II S. 518; Pichler Bd. 2 S. 359.

der Ausdehnung“ und durch die Hypothese einer „akzidentellen absoluten Ausdehnung“ die Möglichkeit der Kirchenlehre darzutun.[1])

Dies Unternehmen und Aufgeben eines Erklärungsversuches nach dem anderen beweist einerseits, wie sehr ihm die Lösung am Herzen lag, und anderseits seine Unzufriedenheit mit den eigenen Argumentationen, deren Unzulänglichkeit ihn die von allen Gesichtspunkten sich einstellenden Schwierigkeiten nicht verkennen ließen. Der Appell an den Glauben und den mysteriösen Charakter des Gegenstandes[2]) ist wenig geeignet, den Widerspruch zu beseitigen, könnte eher zur Retorquierung des Vorwurfes, den Leibniz in der Theodicee gegen Descartes erhebt, „daß derselbe den Knoten nur zerhauen habe, während er ihn solide lösen will“,[3]) Veranlassung geben. Von allen Dogmen der römischen Kirche ist keins so schwer mit der Monadenlehre vereinbar, wie gerade die Eucharistie, die mit ihrer Behauptung der realen Gegenwart des Leibes Christi und der Wesensverwandlung der beiden Gestalten sich gegen die Grundfesten des ganzen Systems, die Phänomenalität der Körperwelt und die Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit der Monaden wendet.

---

[1]) vgl. Gerhardt II pg. 436; Kahle S. 27.
[2]) Ebenda S. 518.
[3]) Theodicee §§ 291/292.

Drittes Kapitel.

Erklärungsversuche des Mißverhältnisses.

(Ludwig Steins Lösung des Rätsels in seiner Schrift: „Leibniz und Spinoza".)

Der Gegensatz, der zwischen der Verteidigung vorstehend behandelter Dogmen der positiven Theologie und der Monadenlehre unverkennbar besteht, hat bisher, wie schon eingangs bemerkt, in einer dem ganzen Denken und Charakter unseres Autors entsprechenden Weise nicht erklärt werden können. Obschon ein gewisses Schwanken zwischen den Forderungen des Systems und den Postulaten des Glaubens, ja eine gewisse Schwäche den letzteren gegenüber nicht bestritten werden kann, eine Schwäche, durch welche die Klarheit der Gedanken manchmal nicht unwesentlich beeinträchtigt wird, so läßt sich doch nicht in diesem Punkte allein die Erklärung für den bestehenden Widerspruch, den man als bewußten und unbewußten gefaßt hat, finden. Daß letzteres der Fall gewesen, daß nämlich dem Philosophen die Unvereinbarkeit seiner Theorie mit einzelnen Wahrheiten der dogmatischen Theologie verborgen geblieben sei, paßt ebensowenig zu der genialen Befähigung des Autors, wie der sonstige Charakter zu dem häufig erhobenen Vorwurf der Unehrlichkeit Veranlassung geben kann.[1])

[1]) Böckh, Leibniz in seinem Verhältnis zur positiven Religion in Raumers historischem Taschenbuch 5. Jahrg. S. 491/92. „Ich bin ganz versichert, daß Leibniz in der Theodicee verschiedene Lehrsätze unserer Religion verteidigt hat, über die er sonst lachte und die Nase rümpfte, z. B. das Dogma von der realen Gegenwart. Es kennen den Sinn des Hofmannes und Philosophen und seine Meinungen in bezug auf die Religion diejenigen, denen es zuteil geworden, den Mann ganz kennen zu lernen." Vgl. auch Eugen Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie S. 348, 360 u. a.; vgl. Fischer, Gesch. d. n. Philos. S. 568ff., dessen Urteil, daß Leibniz „den positiven Religionen die Mysterien nicht habe rauben wollen", sich von dem bezeichneten Vorwurf nicht bedeutend unterscheidet.

Die nachdrückliche Abweisung dieses Vorwurfs der Heuchelei durch Pfleiderer[1]) hat denn in der neuern Zeit auch immer mehr Anklang gefunden.

Die Ansicht, daß Leibniz „noch zu scheu“ war, um „auf der Wissenschaft für sich zu bestehen“,[2]) mag vom Standpunkte des modernen Forschers einen schweren Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit enthalten, ist aber in Rücksicht auf die Verhältnisse der damaligen Zeit, die sich vom Banne des mittelalterlichen Dogmatismus noch nicht ganz losgelöst hatte, nicht so unwahrscheinlich. Wird das leibnizische System bis in seine äußersten Konsequenzen verfolgt, so verflüchtigt sich der Gegensatz zu der Lehre Spinozas, der in den Prinzipien so sehr hervorsticht, immer mehr. Sah sich doch Leibniz selbst schon zu einer Distinktion seiner Lehre von derjenigen des Spinoza genötigt! Beachten wir nun, daß der Pantheismus damals als Atheismus verschrieen ward, so ist es wohl zu verstehen, daß sich der Autor gegen eine Gleichstellung seiner Theorie mit der des Gottesleugners verwahrt. Und aus dieser Angst, des Atheismus bezichtigt zu werden, mag sich auch das immerfort absprechende Urteil unsers Autors über seinen Vorgänger erklären. Während er es an vornehmem Tone und Lobessprüchen über sonstige bedeutende Männer seines Zeitalters nicht fehlen läßt, hat er für den „verruchten“ [3]) Vertreter der Alleinheitslehre nur Worte des Tadels und vermeidet jegliche Annäherung an das Denken dieses Mannes mit peinlichster Sorgfalt. Und dennoch zeigt die Monadenlehre eine unausgeglichene Mischung von pantheistischen und theistischen Konsequenzen, monistischen und dualistischen Gedanken.[4])

Je nachdem auf das eine oder andere Moment das Haupt-

---

[1]) vgl. E. Pfleiderer, Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger S. 570.

[2]) Trendelenburg, Leibniz und die philosophische Tätigkeit der Akademie im vorigen Jahrh., Berlin 1852, S. 11; vgl. Pichler I S. 91.

[3]) cf. op. ph. pg. 459/60, pg. 156/157.

[4]) Über das Verhältnis des Leibniz zu Spinoza s. a) Ludwig Stein, Leibniz und Spinoza; b) K. Hißbach, Ist ein durchgehender Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz vorhanden, Diss., Jena 1889; c) Frank Rall, Der leibnizische Substanzbegriff, Halle 1899 (S. 9—14); d) Thilo, Über Leibnizens Religionsphilosophie (in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. 5); e) F. Tönnies, Leibniz und Hobbes (in Schaarschmidts philosophischen Monatsheften XXIII 1887 S. 567); f) Max Heinze, Leibniz in seinem Verhältnis zu Spinoza, Im neuen Reich 1875 Bd. 2 S. 931.

gewicht gelegt und es bis in die äußerste Grenze verfolgt wird, kann man zu einer Verneinung oder Bejahung der Möglichkeit einer Theodicee auf der Grundlage der theistischen Weltanschauung gelangen. Auf diesem doppelten Charakter des Monadensystems fundieren denn auch großenteils die Einwürfe gegen den Versuch einer Rechtfertigung der natürlichen Theologie, insofern dagegen die pantheistischen Folgerungen ins Feld geführt werden.

Um das Mißverhältnis zwischen der Theodicee und dem Monadensystem erklärlich zu machen, hat man, von den oben genannten Versuchen abgesehen, noch besonders auf den Zweck der Theodicee hingewiesen, der „lediglich in der Erbauung" zu suchen sei. Sie sei ein Buch, „zur Lektüre für eine Dame" bestimmt, und als solches „verleugne es den Ursprung weder in Form noch im Inhalte".[1]) Hier und dort wird auch jeder Gegensatz der theologischen und philosophischen Ansichten bei Leibniz bestritten, so z. B. von Pichler in seiner „Theologie des Leibniz" und von Dillmann[2]) in seiner „Neuen Darstellung der leibnizischen Monadenlehre", von denen ersterer den „vornehmsten Grund für die Geringschätzung der Theodicee in dem Mangel jener gründlichen theologischen Bildung, wie sie Leibniz mit der philosophischen zugleich eigen war", findet, und letzterer in seinen die ganze bisherige Auffassung der Monadentheorie verwerfenden Ausführungen zu dem Schlußresultate kommt, „daß dies merkwürdige System wirklich keinen Satz in sich enthält, der nicht mit der strengsten Folgerichtigkeit aus den Grundanschauungen des Philosophen entspränge", der nicht in „allseitiger Übereinstimmung mit den Prinzipien und den übrigen Überzeugungen desselben stände".

Einen neuen, eigenartigen Versuch, die Schwierigkeiten einer Vereinigung des Monadensystems mit den Anschauungen der Theodicee zu erhellen, hat Prof. Ludwig Stein in seinem Werke „Leibniz und Spinoza" unternommen. Bei seiner Untersuchung[3]) über die Entstehung und Entwicklung der Monadenlehre ist der Verfasser zu der Überzeugung gelangt, daß Leibniz anfangs 1696 die „Monaden" noch nicht kannte. Ein vom genannten Forscher

---

[1]) vgl. Dr. A. Schwegler, Gesch. der Philosophie (Ausgabe von Reclam) S. 284/85.

[2]) Eduard Dillmann, Eine neue Darstellung der leibnizischen Monadenlehre, Leipzig 1891, S. 524 ff.

[3]) Stein, Leibniz und Spinoza, Anlage 18 S. 345—355. Zur weitern Darstellung vgl. die Vorrede zu den Beilagen 18 S. 275—280.

zuerst herausgegebener Aufsatz Leibnizens, dem er (Stein) den Titel: „Deutscher Entwurf zur Theodicee“ gegeben hat, der darlegt, „wie mit der Allmacht und Allwissenheit des allesregierenden Gottes der freie Wille des Menschen, ferner Strafe und Belohnung bestehen könne“, scheint ihm ein Entwurf zu sein, der später in den ersten Teil der Theodicee hineinverarbeitet worden ist, was der Autor aus der „Ähnlichkeit in der Problemstellung“ sowohl als auch der „Übereinstimmung in den Gedankengängen der Lösung“ schließt. Aus den Briefen des Leibniz an Magliabechi und Chauvin läßt sich ersehen, daß Leibniz „Entwürfe zu seiner spätern Theodicee“ im Jahre 1697 nicht bloß besaß, sondern damals bereits mit der Absicht umging, dieselben weiteren Kreisen zugänglich zu machen.[1]) Dann wird noch darauf hingewiesen, daß der erste Teil der Theodicee „ein ganz anderes Gepräge“ hat und mindestens „ein Jahrzehnt älter zu sein scheint als die beiden letzteren“; daß zwischen den einzelnen Teilen kein deutlich erkennbarer Zusammenhang besteht; daß der erstere einen „systematischen Aufbau des Problems der Theodicee ohne spezielle Bezugnahme auf Bayle“, die letzteren nur eine fortlaufende Polemik gegen Bayle darbieten. Alles dies bestärkt den Autor in der Annahme, daß der erste Teil der Theodicee in seinen Hauptzügen schon vor 1696 entworfen war, zu einer Zeit also, wo Leibniz den Begriff der Monade noch nicht fixiert hatte. Der erste Teil der Theodicee ist nicht das „ausgereifte Produkt des mit sich fertigen Denkers, sondern ein Entwurf aus der Gärungsperiode“. Daraus nun, daß die Theodicee kein Werk „aus einem Guß“ ist, und sie teilweise in die früheste Schaffenszeit des Philosophen fällt, erklären sich einerseits die Differenzen zwischen den einzelnen Teilen, und anderseits ist hierin auch die geringschätzige Beurteilung vom philosophischen Gesichtspunkte aus, von wo sich in einzelnen Punkten eine Unvereinbarkeit der philosophischen und theologischen Forderungen zeigt, begründet.[2])

[1]) vgl. hierzu Guhrauer, Deutsche Schriften des Leibniz II S. 139/40: Brief Leibnizens an Jablonski, 23. 1. 1700: „Ich hatte mir einstmals vorgenommen, eine Theodicäam zu schreiben und darinnen Gottes Gütigkeit, Weisheit und Gerechtigkeit usw. zu vindizieren . . .“

[2]) vgl. Stein S. 277. „Alle bisher versuchten geschraubten Deutungen und gewundenen Erklärungen, warum dies 1710 veröffentlichte Werk so auffällig schwach ist und namentlich zur Monadenlehre nicht passen will“, werden durch diese Annahme hinfällig, und „wir werden es zu erklären vermögen, woher es komme, daß die meisten Philosophiehistoriker in der Herabsetzung und abschätzigen Beurteilung der Theodicee übereinstimmen“ (vgl. auch S. 208 Anm.).

Der Verfasser weist noch besonders darauf hin, daß der Terminus „Monade“ in der Theodicee nicht vorkomme, daß Leibniz an einer für den Substanzbegriff entscheidenden Stelle des ersten Buches die Substanz genau so wie in den Schriften der achtziger Jahre noch „force, effort, conatus“ nennt. Bei der nachträglichen Durchsicht des ersten Entwurfes zur Theodicee habe es dann Leibniz nicht für geraten gefunden, den Terminus „force“ durch den ihm jetzt gebräuchlichen Ausdruck „Monade“ zu ersetzen, weil er sich dann weitläufig über diesen neuen Terminus hätte erklären müssen, da ja das Buch für einen größeren Leserkreis bestimmt war.[1])

Bei aller Originalität bietet dieser Erklärungsversuch doch keine befriedigende Lösung. Vorausgesetzt, daß die Forschungen über die Entstehung der Theodicee sich als richtig erweisen, wird man der großen Bedeutung, die der Verfasser hieraus für sein Problem hernimmt, schwerlich beipflichten können. Müßte nicht nach den Ausführungen Steins der erste Abschnitt der Theodicee vor allem den Widerspruch mit der Monadenlehre zeigen? Das ist aber so wenig der Fall, daß vielmehr die grundlegenden Wahrheiten der natürlichen Religion und Theologie, die besonders in den ersten Abschnitten behandelt werden, durchaus im Einklang mit den philosophischen Ergebnissen stehen, wohingegen dies von den späteren Abschnitten mit ihren Erörterungen über positive Lehren des Glaubens, der Offenbarung, des Christentums nicht unumwunden zugegeben werden kann. Hinsichtlich der Behauptung, der Terminus „Monade“ käme in der Theodicee nicht vor, sei auf P. III § 396 verwiesen, aus welcher Stelle auch hervorgeht, daß sich Leibniz zur Bezeichnung ein- und desselben Substanzbegriffes verschiedener Ausdrücke promiscue bedient. Zudem ist die „Monade“ nur die exakte Bezeichnung eines in seiner Eigenart längst fixierten Begriffes, und die chronologischen Argumentationen Steins,[2]) wann und wo Leibniz den Ausdruck Monade zuerst gebraucht habe, sind für die Aufklärung der Schwierigkeiten von geringem Belang.

Auch noch in anderer Hinsicht, in bezug auf die Folgerungen nämlich, ist der Lösungsversuch Ludwig Steins nicht ohne Be-

---

[1]) vgl. Stein S. 279.

[2]) vgl. Stein S. 207. Im Jahre 1698 ist Leibniz nach dem Forschungsergebnis Steins schon daran gewöhnt, seine Substanz „Monade“ zu benennen. 1695 und auch in der ersten Hälfte 1696 besaß Leibniz den Terminus noch nicht; die erste „schüchterne Erwähnung“ findet der Verfasser in dem Briefe Leibnizens an Fardella vom September 1696 (Stein S. 209).

denken. Durch die Annahme, daß der erste Teil der Theodicee vor 1696 entworfen war, erklärt sich für den Verfasser der sonst unbegreifliche Umstand, daß die 1712 erschienene Theodicee die „Monade“ nicht erwähnt. Weil nämlich die Theodicee nurmehr ein „philosophisches Erbauungsbuch“ sein sollte, das nicht den Zweck verfolgte, eine „systematische Grundlage“ seiner Lehre zu geben, so „ließ der Autor dem Buche vielleicht jene Fassung, die er ihm in einzelnen Entwürfen schon früher gegeben hatte, ohne die neugewonnenen philosophischen Einsichten nachträglich hineinzuverarbeiten“.[1])

Diese Auffassung paßt wenig zu dem Charakterbilde des Philosophen, wie wir es aus seinen Schriften erkennen. Sollte Leibniz wirklich so inkonsequent gewesen sein, Ansichten, die er nicht mehr als die seinigen anerkannte, dem großen Publikum vorzulegen; Leibniz, dem die allgemeine Verbreitung und Anerkennung seines neuen Systems so am Herzen liegt, sollte die Mühe gescheut haben, die neugewonnenen philosophischen Begriffe in dieses Buch, an dem er sein ganzes Leben lang gearbeitet, hineinzubringen? „Natürlich hat Leibniz bei der Herausgabe der Theodicee noch Zusätze und Einschaltungen, insbesondere einige Anspielungen auf Bayle hinzugefügt, bezw. hineinkorrigiert.“[2]) Und den Kernpunkt der Sache soll er unangetastet haben stehen lassen? Auch diese Zumutung ist einem Denker wie Leibniz gegenüber wenig berechtigt.

---

[1]) Stein S. 209.
[2]) Stein S. 279.

Schlußbemerkung.

Eine in gleicher Weise dem Charakter und der Genialität des großen Mannes entsprechende Lösung des Problems ist bisher also trotz der mannigfachsten Versuche nicht gelungen, und zwar so wenig, daß es den Anschein erwecken könnte, es sei eine solche Erklärung auf dem bisher eingeschlagenen Wege unmöglich. Gibt man den Gegensatz gewisser theologischer Postulate und philosophischer Erörterungen zu, so bleibt schließlich auch nur die Wahl, die vorhandene Unvereinbarkeit als eine bewußte oder als eine unbewußte aufzufassen, m. a. W. den Grund für diese Erscheinung entweder in derAkkommodation an den Glauben oder in unbeachteter Inkonsequenz zu suchen, falls es nicht vorzuziehen sein sollte, beiden Momenten nach dem Grade ihrer Wahrscheinlichkeit Gewicht beizulegen. Dabei braucht wohl nur erwähnt zu werden, daß ein objektives Urteil über das behandelte Verhältnis sich ebenso sehr von der Art und Weise fernzuhalten hat, in der Dühring den Urheber der Theodicee und Monadenlehre verdächtigt, als es anderseits auch unnötig ist, die leibnizische Philosophie als das „Non plus ultra" aller Systeme hinzustellen, das in vollkommenem Einklange mit seinen sonstigen Überzeugungen stehe.[1]) Eine Ungerechtigkeit aber gegen den Autor ist es, wenn die Kritik die Mängel des Systems heranzieht, um mit Hilfe dieser den Widerspruch zwischen der Philosophie und Theologie nachzuweisen, was besonders für die Beurteilung der Stellung der Monadenlehre zu den Wahrheiten der natürlichen Theologie von Bedeutung ist. Und was die Verteidigung der Glaubensgeheimnisse anlangt, so ist die Übernatürlichkeit des Gegenstandes nicht aus den Augen zu verlieren, zu beachten, daß es sich bei diesen um mehr oder minder probable Demonstrationen handelt, um den Vorwurf des inneren Widerspruches

[1]) Dies gilt besonders von Dillmann und Pichler.

abzuweisen. Und wenn bei dem Urteil über die Lösung des Welträtsels vom Standpunkte des Opitimismus die jeweiligen glücklichen oder mißlichen Verhältnisse des Betrachters ein gewichtiges Wort mitreden, so bleibt doch der relative Wert der optimistischen Weltanschauung unverkennbar. Vor allem hat sie mit ihrer freudigen Hingebung an das Ganze, mit Ergebung in das Los des einzelnen gepaart, vor ihrem Extrem, dem Pessimismus und seinen nihilistischen Konsequenzen, unleugbare Vorzüge, so daß der Versuch einer Theodicee auf einer solchen Grundlage immerhin ein dankenswertes Unternehmen war. Ist auch der Autor seiner Aufgabe nicht vollauf gerecht geworden, und mag man die Theodicee nicht ohne Grund für das „philosophisch schwächste Werk“ [1]) erklären, so möge man sich doch bei einem Urteil über dieselbe erinnern, daß sie die Frucht einer vieljährigen Arbeit ist, daß von ihr vor allem der Ausspruch ihres Urhebers gilt: „Omnia percepi atque animo mecum ante peregi.“ [2])

---

[1]) vgl. Schwegler, Geschichte der Philosophie S. 284.
[2]) Op. ph. pg. 190/81.

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Lebenslauf.

Geboren bin ich, Friedrich Wilhelm Schmitz, katholischer Konfession, zu Süchteln, Kreis Kempen, in der Rheinprovinz, am 16. 2. 1878 als Sohn des im Jahre 1888 verstorbenen Gasthofsbesitzers Johann Peter Schmitz und seiner Gattin Hubertina, geb. Kohlen. Nachdem ich die Volksschule meines Heimatsortes besucht und vom damaligen Real-Progymnasium in Viersen das Reifezeugnis für den Einjährig-Freiwilligen-Militärdienst erhalten hatte, besuchte ich das Gymnasium zu Kempen (Rhein), auf dem ich Ostern 1898 das Zeugnis der Reife erlangte. Von Ostern 1898 bis zum Schluß des Sommersemesters 1900 studierte ich in Bonn Theologie, Philosophie und Geschichte; dasselbe in den beiden folgenden Semestern in München. Vom Wintersemester 1901 an bis zum Ende des Semesters 1902/03 verlegte ich mich in Münster besonders auf das Studium der Philosophie. Seit meinem Abgange von der Universität, Februar 1903, bekleide ich nach kurzem Aufenthalte im Elternhause eine Stelle als Hauslehrer.

Nachdem meine Dissertation von der hohen philosophischen Fakultät in Tübingen angenommen war, bestand ich am 8. 2. 1906 daselbst das Kolloquium.

Aufrichtigen Dank sage ich an dieser Stelle allen meinen hochverehrten Lehrern. In besonderer Weise bin ich dem Referenten meiner Arbeit, Herrn Prof. Dr. H. Maier in Tübingen, und Herrn Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Spicker in Münster verpflichtet.